64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 43 28 OCTOBRE 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

UNITÉ CATHOLIQUE ET ÉGLISES CHRÉTIENNES

(*Suite.* — Voir n° 41 du 14 octobre)

II. — CONFESSIONS PROTESTANTES

L'Orthodoxie présente tant de points de contact avec la doctrine catholique qu'il nous a été relativement facile d'en marquer les rapprochements possibles. La tâche paraît bien plus difficile quand il s'agit des confessions protestantes, qui se sont multipliées en des proportions considérables et souvent en accusant des divergences inconciliables. Des études récentes ont paru, qui nous permettent cependant de nous orienter d'une façon plus ferme dans la voie qui peut conduire vers l'unité.

SOMMAIRE

Du Protestantisme à l'Eglise (Louis Bouyer). — 1. Principes positifs dans la Réforme. — 2. Eléments négatifs. — 3. L'Eglise catholique nécessaire. — 4. *A la rencontre du Protestantisme* (G. Tavard). — 5. *Union et unité* (Foi et constitution). — 6. *L'Orthodoxie et les ordinations anglicanes* (A. Wenger). — 7. *Œcuménisme et Catholica* (G. Dejaifve). — 8. *L'Angoisse de l'Unité* (G. Tavard) ; *les voies de l'unité chrétienne* (C.-J. Dumont).

1. — Cette voie doit partir d'une connaissance meilleure, non des erreurs qu'il s'agit de réfuter, mais des motifs qui ont pu amener les esprits aux innovations qu'on réprouve. Jusqu'ici peut-être ces motifs ont pu nous échapper ou être mal connus de nous ; aujourd'hui, il n'en sera plus de même avec le livre que vient de publier le R. P. Bouyer [1] Converti du protestantisme, l'auteur, plus que quiconque, était qualifié pour l'écrire :

Il est presque impossible, écrit le R. P. de Broglie dans la préface, de porter un jugement précis et nuancé sur un mouvement religieux concret, tant qu'on ne le connaît que du dehors, sans y avoir jamais participé personnellement. C'est ce que nous comprenons et sentons fort bien, nous catholiques, toutes les fois qu'un protestant formule quelque appréciation d'ensemble sur l'Eglise Romaine. Mais peut-être ne sommes-nous pas assez convaincus que la même règle joue en sens inverse, et qu'à ce titre la vie religieuse des églises protestantes ne peut que nous rester énigmatique à beaucoup d'égards.

Or ce qui donne à votre livre une valeur vraiment exceptionnelle, c'est qu'il nous vient d'un maître pour qui les deux religions dont il traite ont été, non point seulement des objets d'information, mais aussi, et d'abord, des expériences vécues.

Cette présentation fait mieux comprendre la valeur et l'autorité d'un ouvrage destiné à faire connaître la substance positivement chrétienne du protestantisme, en même temps que ses éléments négatifs et répréhensibles. L'auteur, dans une première partie, s'attache à montrer ce qu'il y a d'authentiquement chrétien dans la doctrine de la Réforme ; ce n'est qu'ensuite qu'il en relève les éléments négatifs. Méthode plus conforme au but qu'il poursuit, mais qui indique au lecteur catholique la nécessité d'aller jusqu'au bout du livre pour avoir une appréciation complète.

La substance positivement chrétienne du protestantisme peut être ramenée à cinq chefs principaux : le salut gratuit, la souveraineté de Dieu, précisée par le « soli Deo gloria » de Calvin, la justification par la foi et la religion personnelle, l'autorité souveraine des saintes Ecritures. Le seul énoncé de ces assertions, pour le théologien catholique averti, suffit à montrer en quel sens authentiquement chrétien elles peuvent et doivent être entendues. Les méthodes, les tendances de la spiritualité protestante se proposent comme fin « une obéissance dont le Dieu qui l'exige fournit tout le pouvoir à celui qui le lui demande, en s'appuyant uniquement sur les promesses de sa Parole ». C'est l'application de la réponse de Dieu à l'Apôtre S Paul : « Ma grâce te suffit ; ma force s'accomplira dans ta faiblesse » (II Cor., XII, 9).

C'est ce texte pris dans toute l'étendue de sa signification qui explique le mieux le sens dans lequel le protestantisme (non peut-être des controversistes, mais des pasteurs et des fidèles vraiment religieux) a toujours entendu le salut gratuit. Là est la seule explication suffisante du fait indéniable que la religion vivante, dans le protestantisme, subsiste ou s'effondre avec cette doctrine (p. 44).

Qu'une telle affirmation, *prise dans son essence*, soit authentiquement catholique, les conciles d'Orange et de Trente suffisent à nous en convaincre. Un seul texte tridentin :

Nous sommes dits justifiés gratuitement, parce que rien de ce qui précède la justification, que ce soit la foi ou les œuvres, ne mérite la grâce de la justification. *Si*, en effet, *c'est par la grâce, ce n'est plus par les œuvres, autrement*, comme dit le même Apôtre, *la grâce n'est plus la grâce* (Rom., XI, 6) (Sess. VI, ch. 8).

[1] Coll. « Unam Sanctam » (XXVII). Louis Bouyer. *Du Protestantisme à l'Eglise.* In-8 de XII - 252 p., 660 fr. Paris, 1954, Editions du Cerf.

Nous rejoignons ici la thèse thomiste sur l'efficacité de la grâce : « Dans l'œuvre du salut, tout est de Dieu jusqu'à notre coopération, en ce sens qu'on ne peut y distinguer une part qui serait exclusivement nôtre et ne viendrait pas de l'Auteur de tout bien »[2].

Pour éliminer toute possibilité de subjectivisme, Calvin a voulu corriger le luthéranisme qui semble accorder à l'homme tout dans l'ordre de la causalité finale. Dans le calvinisme, au contraire, Dieu est tout au plan de la fin aussi bien qu'au plan des moyens :

> Si le salut de l'homme y reste au centre, c'est seulement comme au passage d'un agir créateur qui, venu de Dieu, retourne tout à Dieu. Cette réforme dans la réforme s'est opérée par l'adjonction au « sola gratia, sola fide » de Luther, du « soli Deo gloria » de Calvin... Comme Dieu seul est l'acteur essentiel, dans le calvinisme, il est lui-même la seule fin ultime que son action puisse se proposer. Si tout y procède de sa grâce, tout y tend à sa gloire. Si c'est lui-même qui fait tout, c'est parce qu'il est l'unique souverain ; celui qui a dit : « Je ne cèderai ma gloire à aucun autre » (p. 63-64).

Le catholique doit reconnaître ici sans hésitation l'authenticité chrétienne de l'affirmation protestante, pourvu qu'on la ramène à ce qu'elle a réellement d'essentiel. Ce Dieu, qui doit être tout pour l'homme, c'est bien le Dieu du Sinaï, qui se manifeste dans une splendeur inaccessible aux mortels. C'est aussi le Dieu des prophètes : souveraineté, toute-puissance, dignité, élévation suréminentes, c'est proprement la sainteté divine, décrite par Isaïe en termes indépassables. Mais c'est encore le Dieu du Nouveau Testament, ce Dieu « qui habite une lumière inaccessible » (I Tim., VI, 16), ce Dieu dont les nombreuses doxologies du Nouveau Testament et notamment celles de S. Paul proclament que toute gloire doit remonter à lui seul par Jésus-Christ. Ce que Calvin a voulu pourchasser dans le « soli Deo gloria », même en éliminant des temples toute image et tout autel, c'est la tentation d'idolâtrie ; mais que les protestants y prennent bien garde, il n'y a pas d'erreur que l'enseignement de l'ascèse et de la mystique catholiques pourchasse avec plus d'insistance et de perspicacité.

De la justification par la foi et la religion personnelle, préconisées par le protestantisme, on aurait tort de ne retenir que les éléments négatifs qui s'y mêlent.

> Par la simple mise au centre de la grâce et particulièrement quand cette grâce, comme c'est le cas avec Luther, se trouve d'emblée dans le plus étroit rapport avec la Parole, il est impossible que la personne du croyant ne se trouve pas attirée au cœur de ce qui sera désormais l'essentiel du christianisme. La grâce, en elle-même... est un don qui vise quelqu'un, et non quelque chose, ni même une collectivité prise en masse, tout comme on ne parle qu'à un interlocuteur précis, que la parole vise et sur lequel en quelque mesure elle se modèle toujours. Concevoir le salut comme une affaire de pratiques uniformes, de rites communs, de croyances acceptées en bloc, cela laisse la personne sinon hors de jeu, au moins pas directement concernée, en tant que telle, par la religion. Au contraire, concevoir le salut comme une grâce, comme une grâce reçue dans la Parole divine, acceptée par la foi, cela suppose non seulement une décision personnelle de l'individu, mais comme l'occasion de cette décision elle-même, une attention préalable, un intérêt divin, si l'on ose dire, qui le vise et d'une certaine manière le distingue lui et non un autre (p. 105).

L'individualisme qui s'affirme dans cette doctrine luthérienne n'est pas l'affranchissement, l'autonomie de l'individu, mais au contraire, l'affirmation de sa dépendance joyeuse et aimante vis-à-vis de Dieu. Auparavant déjà, notre auteur avait éliminé l'équivoque de la foi justifiante :

> La doctrine catholique, telle qu'elle a été définie à Trente, ne permet pas de parler d'un salut par la foi *et* les œuvres, si par là on entend des œuvres qui ne seraient pas elles-mêmes le produit de la grâce salutaire accueillie par la foi. Au contraire, comme le veut l'affirmation profonde de la totale causalité de la grâce dans le salut, *et* les œuvres bonnes découlent de cette grâce, *et* la foi elle-même qui la produit. Ainsi, finalement, non seulement le catholique peut parfaitement, mais il doit, au nom de sa propre foi, adhérer sans réticence au « sola gratia », pour peu qu'on l'entende dans le sens positif où nous l'avons vu soutenir par les protestants eux-mêmes (p. 55).

Le danger d'une religion personnelle impliquant le « libre examen » tel qu'on le reproche aux protestants est également éliminé, si l'on se souvient que cette religion personnelle « n'a jamais eu d'autre sens foncier que la nécessité, pour chacun en particulier, de s'engager dans un effort personnel dont rien ni personne ne peut le dispenser pour faire siennes les richesses spirituelles objectives de la foi et des sacrements » (p. 120). Et l'auteur d'invoquer l'exemple du P. de Grandmaison[3] montrant comment « la démission de soi, entre les mains d'un supérieur... n'a de sens que dans une préparation à la parfaite docilité au Maître intérieur, à l'Esprit touchant et mouvant chaque âme en particulier sans plus d'intermédiaire créé » (p. 122).

Plus délicat est encore le problème de « l'autorité souveraine des Saintes Ecritures ». Laissons de côté les aspects secondaires du problème. Il est entendu que la thèse protestante « ne signifie pas nécessairement que chaque chrétien isolé est capable, seul, en dehors de l'Eglise, et de reconnaître quelles sont les Ecritures inspirées et d'en donner une interprétation authentique » (p. 129). Il s'agit de savoir si aucune autre autorité doctrinale ne peut être mise sur le même plan que celle des Ecritures.

> Il apparaît aujourd'hui, dans l'enseignement catholique... que la Bible *seule* peut être dite avoir Dieu pour auteur. A elle seule, en effet, le Concile de Trente, dans le décret même où il affirme l'autorité cependant de la tradition, réserve cette expression capitale : *Omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor*... Mais le concile du Vatican sera bien plus explicite et proclamera, de manière à exclure toute échappatoire possible : « L'Église tient (ces livres) pour sacrés et canoniques, non pas parce que, composés par la seule industrie humaine, ils auraient ensuite été approuvés par son autorité à elle, ni non plus pour cela seulement qu'ils contiendraient la révélation sans erreur, mais

[2] R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 88.

[3] On sait que le P. de Grandmaison a écrit un livre intitulé *La Religion personnelle*, publié après sa mort (1927).

parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et que c'est comme tels qu'ils ont été transmis à l'Eglise elle-même (Sess. III, c. 2, *De revelatione*, Denz-Bannw., n° 1787) (p. 139-140).

Ces textes, conclut le P. B., montrent que « cela même que les protestants affirment de positif sur l'autorité souveraine et unique en son genre de l'Ecriture, l'Eglise d'aujourd'hui comme de toujours l'affirme aussi, sans restrictions, mais bien au contraire avec une netteté insurpassable » (p. 140). On rappelle bien, deux pages auparavant (p. 138), « la nécessité de la tradition pour comprendre l'Ecriture elle-même » (p. 138) ; mais l'affirmation positive des protestants relative à « l'autorité souveraine et unique en son genre de l'Ecriture », ne laisse pas d'appeler une précision, celle-là sans doute que le P. de Broglie a cru devoir ajouter en fin du volume. Relevons-en seulement ce passage essentiel :

Cette primauté reconnue à l'argument d'Ecriture ne doit aucunement conduire à une méconnaissance de l'argument de Tradition et de son rôle nécessaire. Car, à moins de nous faire de l' « inspiration » une conception singulièrement étroite, nous devons reconnaître que les Apôtres n'étaient pas « inspirés » seulement quand ils prenaient le calame. S. Paul ne nous garantit-il pas que son enseignement *oral*, une fois donné, doit prévaloir contre tout (Gal., I, 8) ? ; et S. Pierre ne dit-il pas expressément que « c'est poussés par l'Esprit-Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé » (II Petr., I, 21) ? En somme, tout suggère que les Apôtres étaient « inspirés » toutes les fois qu'ils visaient expressément à remplir, à l'égard des fidèles, leur tâche d'enseignement et de formation, que ce fût par la parole, ou par leurs écrits, ou même par leur action et leur exemple. Aussi peut-on dire que la Parole de Dieu, au sens le plus fort du mot, ne cessait de ruisseler d'eux comme de vivantes sources. Ce que les catholiques n'admettent pas, c'est que, de ce flot de parole divine qu'ils ont répandu dans le monde, tout se soit ensuite évanoui, sauf ce qu'ils s'étaient astreints à en tracer ou à en faire tracer sur le papier. Le reste de la Parole qu'ils ont proférée demeure, lui aussi, à jamais vivant et efficace ; mais il l'est à travers la tradition de l'Eglise, qui a pour rôle de nous en transmettre le fidèle et complet écho.

Rien de plus nuancé, on le voit, que la position de l'Eglise catholique. Elle admet, d'une part, comme une doctrine traditionnelle que les Apôtres (et leurs associés, les Evangélistes) ont vraiment consigné en leurs écrits *tout le principal* du message qu'ils avaient à nous transmettre ; d'où il suit que le rôle essentiel de la tradition est toujours de graviter en quelque sorte autour de l'Ecriture ; de nous la garantir divine, de nous l'interpréter, de nous la commenter, de nous en préciser et compléter les enseignements. Mais d'autre part, l'Eglise ne peut oublier que, si nous voulons rejoindre par l'acte de notre foi la Parole divine telle qu'elle a jailli à l'origine, il ne suffit pas d'interroger le seul texte de l'Ecriture ; mais qu'il faut savoir interroger aussi tout ce qui nous apporte un authentique et fidèle reflet de l'enseignement apostolique non écrit. — L'histoire montre assez, du reste, à quels abus l'Ecriture peut donner occasion dès qu'on veut la séparer de ce milieu organique et vivant, chargé de la transmettre elle-même et d'en maintenir à jamais la saine intelligence ! (p. 249-250).

2. — Après l'exposé des principes positivement chrétiens du protestantisme, il faut se demander quels éléments se sont mêlés à ces principes, au point que l'Eglise ait dû rejeter la Réforme en dépit de ces principes mêmes ? — La réponse est ici plus facile : des principes nouveaux ne sont pas apparu ; mais les principes chrétiens déjà exposés ont été entraînés, dans le protestantisme, en vertu d'une mystérieuse fatalité, à revêtir un aspect négatif.

a) *La justification gratuite.*

Plus Luther avance dans sa polémique... et plus étroitement nous le voyons identifier son affirmation du « sola gratia » avec une théorie particulière qu'on appellera la justification forensique... Il joindra, si étroitement qu'elles en deviennent inséparables, une affirmation (c'est la seule grâce de Dieu qui nous sauve) et une négation (elle ne change rien en nous, ce faisant...). La grâce de Dieu nous enveloppe comme d'un manteau, mais ce manteau nous laisse exactement tels que nous sommes ; ou encore : le pécheur grâcié, et donc pour autant sauvé, n'en reste pas moins pécheur tout comme devant (p. 148).

b) *La foi seule et les œuvres.*

Luther et, après lui le protestantisme qui voudra systématiser son opposition au catholicisme... déclarera que non seulement les œuvres antécédentes à la foi ou, d'une certaine manière, plus ou moins indépendantes de la foi,, sont inutiles au salut, voire nuisibles, mais que le sont toutes les œuvres possibles et imaginables, que la loi elle-même n'a pas à en produire pour être salutaire, ne peut pas, ne doit pas en produire. Et lui-même précise qu'il n'exclut pas par là simplement des œuvres extérieures, mais jusqu'aux sentiments les plus intimes de l'âme, et, ce qui est évidemment plus fort que tout, jusqu'à l'amour de Dieu. Il en viendra même à concentrer sa lutte sur l'idée que les scolastiques s'étaient faite de la foi « informée » par la charité, opposée par eux à une foi sans amour comme la foi vivante à la foi morte ; il déclarera qu'une telle doctrine est la ruine de tout ce qu'il a voulu prêcher... (p. 149).

c) *La justification par la foi.*

Il n'est pas douteux que Luther déjà ait lié étroitement l'aspect subjectif de la justification par la foi, en tant que religion personnelle, au rejet de toute valeur objective des sacrements, ou d'aucun moyen de grâce en général. Dès qu'il y a foi, il y a salut, mais il n'y a rien, dans le domaine du salut, qui ait quelque existence en dehors de la foi elle-même... Dans cette perspective les sacrements, l'Eglise, les dogmes définis n'ont plus que valeur de signes sans nécessité, voire sans contenu propre. Ce sont de simples excitants psychologiques ou des soutiens d'une foi balbutiante dont une foi claire et ferme peut se passer. D'autre part, la foi alors n'est pas tellement foi dans un salut objectif, ou dans Celui qui le donne, mais bien plutôt foi immédiate dans le propre salut du croyant. Soustraite à toute nécessité d'un appui extérieur, puisque immédiate, elle tendra d'elle-même à évacuer, comme un encombrement inutile, non seulement les rites, non seulement toute l'Eglise visible, mais jusqu'aux croyances définies (p. 150).

d) *La souveraineté de Dieu et la sainteté humaine.*

Selon une dialectique analogue, la souveraineté de Dieu en arrivera à signifier l'écrasement de l'homme, l'inutilité, l'inexistence, l'impossibilité, le caractère totalement indésirable de toute activité de sa part qui pourrait avoir une quelconque valeur religieuse, constituer un « mérite » de quelque manière qu'on l'entende. Selon cette perspective... l'existence des « saints » dans l'Eglise, loin d'être un hommage à la sainteté divine elle-même, ne pourrait être qu'une offense intolérable, un affront personnel, en quelque sorte, à la toute-sainteté de Dieu (p. 150).

e) *L'autorité souveraine des Ecritures et l'Eglise.*

Nous constatons la tendance, dès le début du protestantisme historique, à faire équivaloir (l'autorité souveraine de l'Ecriture) à une négation radicale de toute autorité de l'Eglise, soit dans sa tradition, soit dans les décisions actuelles de son magistère. Ce principe positif de la souveraineté de Dieu s'affirmant dans sa Parole... se trouvera de fait identifié au principe de la nulle valeur, comme autorité doctrinale, soit de la tradition, soit des décisions papales ou conciliaires qui prolongent actuellement la définition progressive du donné traditionnel... (Cette) identification entre soumission absolue à l'Ecriture et rejet de l'Eglise, de l'autorité de sa tradition et de sa hiérarchie actuelle, est le motif même du refus de Luther d'accepter sa condamnation, du refus permanent des protestants les plus conservateurs de revenir à cette même Eglise qui l'avait condamné... Ce sont là des évidences de fait patentes et indiscutables (p. 151-152).

Que penser de cette confusion, opérée dès le début par le protestantisme entre les affirmations positivement chrétiennes relevées au début de cette étude et les négations devant lesquelles nous sommes présentement placés ? « Le moins qu'on puisse dire, répond B., est qu'on ne voit pas entre elles de lien nécessaire » (p. 152). Réponse juste, si l'on considère les doctrines *in abstracto*, ou encore telles qu'elles se présentent chez des penseurs d'élite qui, dans un christianisme sincère vécu au sein du protestantisme, ont su peu à peu discerner le bon grain de l'ivraie ; mais réponse qu'à notre avis on ne saurait appliquer à la pensée des premiers réformateurs. Nous reconnaissons volontiers les influences lointaines qui indirectement ont pu préparer la Réforme, surtout si on les recherche dans un certain augustinisme ou surtout dans certaines thèses de l'école nominaliste ; mais il faut loyalement reconnaître que, par l'effort de leur génie personnel, Luther et Calvin ont dépassé de beaucoup leurs « précurseurs », non par des considérations adventices facilement dissociables, mais par des déductions, outrancières sans doute, mais estimées par eux inéluctables. Qu'une infériorité philosophique des premiers controversistes catholiques — nous pensons non seulement à Erasme, mais à l'école de Cologne et à Seripando, pour la justification — ait accru la persuasion des protestants du bien fondé de leur système, la chose n'est pas niable ; mais que des controversistes de l'envergure de Canisius, de Bellarmin et, plus tard, de S. François de Sales, de Du Perron, de Bossuet aient pu accroître cette persuasion, la chose serait contestable. Il faut donc reconnaître qu'inconsciemment les protestants ne pouvaient disjoindre du christianisme authentique les éléments négatifs introduits par leurs théologiens. Et c'est là tout le secret de l'équivoque et de l'opposition qui se perpétuent depuis quatre siècles entre le catholicisme et les diverses confessions protestantes.

Mais c'est aussi l'origine de toutes les aberrations auxquelles se laissent entraîner les Réformateurs : pour Luther, le *De servo arbitrio* (atteignant, dit notre auteur, aux confins de la démence) ; la doctrine « inacceptable » de la prédestination calviniste ; et aussi de toutes les réactions incohérentes qui seront « l'étranglement progressif des principes positifs de la Réforme » (p. 179), et que le P. B. étudie et analyse dans son ch. VIII : « L'agonie des principes positifs dans le système négatif de la Réforme. » Les réactions qui se produisent ne font qu'accélérer et durcir par contrecoup le mouvement de désagrégation. Mais des « réveils protestants » se produisent, où « les principes positifs de la Réforme font éclater leur cangue négative » (ch. IX) : le piétisme d'Arndt, d'Andreu, de Spener, de Zinzendorf, des frères Moraves et surtout de Wesley, « la foi wesleyenne supposant au moins, de la façon la plus explicite, les deux dogmes de la divinité de Jésus et de la valeur rédemptrice unique de sa mort ».

La faiblesse du « Réveil » et de tout le mouvement méthodiste tiendra au manque d'encadrement de ces deux vérités de foi dans un ensemble dogmatique homogène. Mais sa force, qui est difficilement contestable comme fait de l'histoire après deux siècles, tient de son côté à la fermeté avec laquelle Wesley a su remettre en valeur ces deux éléments objectifs fondamentaux de la foi, non comme des croyances abstraites, mais comme des convictions nécessaires à la vie de l'âme et toutes-puissantes pour la produire et l'entretenir (p. 198).

Le catholicisme latent des « réveils » protestants est plus sensible chez ceux dont les efforts ont pu aboutir à une redécouverte plus ou moins complète du christianisme. Le cas de Newman est le plus clair et le plus célèbre ; mais d'autres, sans aboutir comme lui au catholicisme intégral, présentent néanmoins dans leur doctrine et leur attitude une sorte de redécouverte du catholicisme dans la ligne d'un approfondissement des principes protestants. L'auteur cite un certain nombre de noms, dont deux luthériens français, le strasbourgeois Hornung et le parisien Louis Meyer (ne parlons pas de Karl Barth, avec lequel, sur beaucoup de points, B. se déclare — et avec raison — en désaccord). Une chose semble résulter de l'étude des « réveils » protestants ; c'est qu'*une base ecclésiastique, dogmatique, sacramentelle* est l'élément objectif exigé par la mystique de ce réveil, si l'on ne veut pas qu'elle se perde dans le sable et meure d'inanition (p. 203).

3. — La conclusion du livre est nette : « L'Eglise catholique est nécessaire à l'épanouissement des principes positifs de la Réforme ».

La souveraineté de Dieu ne sera qu'un leurre si elle n'est que la souveraineté de nos idées (ou de nos imaginations sur lui) et non la souveraineté de sa propre Parole.

Or, sur ce point, il est un accord impressionnant qui s'est peu à peu établi entre les exégètes. En premier lieu le baptême et l'eucharistie, incontestablement, sont présentés par le Nouveau Testament comme des ordonnances formelles de Dieu en Jésus-Christ. En second lieu, ils sont assurément conçus par le Nouveau Testament, par S. Paul en particulier, comme donnant l'entrée en partage individuelle du Royaume, la participation collective continuée à ce Royaume dans la communion au propre corps du ressuscité, en vertu même de cette institution par le Christ. Sur la présence réelle, pleinement objective, du Christ crucifié et ressuscité dans la Cène paulinienne ou johannique, comme enseignée par les apôtres en tant qu'objet d'une parole de Dieu en Jésus-Christ, on peut dire qu'il y a aujourd'hui un accord pratiquement unanime entre tous les exégètes qui comptent... Même chose pour notre insertion au Christ par le baptême, dans la perspective paulinienne ; pour notre nouvelle naissance avec le Christ, dans la perspective johannique... (p. 214).

Ces constatations, il faut également les faire pour

l'apostolicité de l'Eglise catholique, pour le respect de la constitution divine, des traditions apostoliques, pour la simple assistance (et non inspiration) promise à l'enseignement officiel de l'Eglise, pour l'autorité de ceux que le Christ « a établis évêques par l'Esprit pour paître l'Eglise de Dieu » (Act., xx, 28), pour la notion de mérite et de sainteté, les privilèges de la Sainte Vierge marquant, plus que toute autre chose, l'absolue gratuité d'une sainteté dont la source est en Dieu, pour la réalité de la grâce dans l'âme...

Le vrai visage de l'Eglise fait ressortir par contraste l'insurmontable insatisfaction à laquelle les principes chrétiens sont condamnés dans les « Eglises » qui sembleraient pourtant avoir été faites pour les servir. Pour que ces principes retrouvent leur pleine vigueur, le retour à l'Eglise catholique est donc nécessaire. Deux exemples mettront en plein relief cette vérité, et seront la meilleure conclusion de cet exposé.

Tout d'abord l'exemple de l'efficacité et de la nécessité des sacrements.

Alors que le sacrement, dans la notion catholique, communique la grâce non pas en vertu de ce que nous pouvons y apporter de nous-mêmes, mais en vertu de la seule grâce de Dieu qui nous l'a donné et nous le redonne sans cesse, dans la notion protestante habituelle, on pourrait dire exactement ce que sainte Thérèse disait des mystiques purement humaines en les comparant aux pauvres auberges espagnoles de son temps : on n'y mange que ce qu'on a apporté avec soi... Fût-ce dans le système calviniste, d'ailleurs partout battu en brèche par le zwinglianisme qui nie purement et simplement toute présence réelle, la présence du Christ n'est admise dans l'eucharistie que pour ceux qui croient. Autrement dit, c'est leur foi elle-même qui donne au sacrement son contenu... Dans ces conditions, sa nécessité ne pourra être imposée qu'à la manière d'une loi judaïque tout extérieure. Intérieurement, on n'en sentira plus le besoin (puisqu'il n'apporte rien qu'on n'ait pas déjà !) (p. 225).

Puis, la liturgie eucharistique et la validité de la consécration.

La liturgie luthérienne n'est nullement, comme elle a prétendu l'être, la liturgie catholique ramenée à ses origines, à la pureté de l'institution divine... La *Formula Missæ* de Luther a réduit tout le canon de la Messe au récit de l'institution... Or, il est parfaitement clair aujourd'hui pour tous les historiens de la liturgie que ceci est simplement l'aboutissement ultime de la tendance néfaste qui avait emporté la théologie médiévale de l'eucharistie vers une considération de plus en plus exclusive des paroles de la consécration, les isolant du reste de la messe pour les y opposer. Au contraire, la théologie primitive de l'eucharistie ne leur donnait tout leur sens qu'en les replaçant dans la grande prière d' « action de grâces » pour tous les dons de Dieu... En arrachant ces paroles à leur contexte, on peut dire que la Réforme, loin de revenir au sens primitif de l'Eucharistie et à sa réalité fondamentale, a simplement aboli ce que le Moyen Age en gardait encore tout en commençant déjà de le méconnaître.

La conviction commune à l'orthodoxie protestante que l'Eucharistie est validement célébrée dès que n'importe qui a prononcé les paroles du récit évangélique sur le pain et le vin, n'est elle-même une fois de plus que la canonisation irréfléchie d'une opinion aberrante répandue à travers tout le Moyen Age (Vaudois ?). Il est d'autre part évident que cette opinion n'enveloppait qu'une conception toute magique de la messe s'avouant naïvement. Au contraire, la conception médiévale orthodoxe (que les « Eglises » de la Réforme ont rejetée), en subordonnant l'efficacité des « paroles consécratoires » à leur prononciation par un ministre validement ordonné, c'est-à-dire « envoyé » par le Christ, maintenait le principe que toute l'efficacité des sacrements est suspendue à ce fait qu'ils sont des actes souverains de Dieu lui-même en Jésus-Christ. C'est donc ce principe que la Réforme a rejeté, qu'elle en eût conscience ou non, en rejetant l'importance *sine qua non* de l'ordination du ministre. Du coup, elle évacuait donc toute autre possibilité qu'un sacramentalisme à contenu magique, ou qu'un sacramentalisme sans contenu du tout (p. 233-234).

Telles sont les grandes lignes de cet important ouvrage. Les protestants le liront avec d'autant plus de profit que l'auteur part de principes positifs authentiquement chrétiens, conservés dans la doctrine primitive de la Réforme pour montrer qu'en s'éloignant du catholicisme, les protestants se renient eux-mêmes dans ce qu'ils avaient de meilleur. Ils ne seront pas dépaysés par le style de l'auteur qui a conservé presque toujours les expressions qui leur sont familières. Quant aux catholiques, ils devront se souvenir du but primordial cherché par le R. P. Bouyer : établir un terrain où l'entente et la compréhension mutuelles seront rendues plus faciles. Certes, aucun des principes doctrinaux du catholicisme n'est amoindri ; mais la bienveillance avec laquelle sont traitées les affirmations protestantes ne doit pas incliner le lecteur catholique à un irénisme exagéré. Nous avons d'ailleurs, au cours de nos analyses, indiqué quelques nuances, respectueuses et déférentes, mais utiles, pour se prémunir contre une indulgence peut être excessive. D'ailleurs les conclusions dernières de l'ouvrage montrent bien qu'en le faisant, nous sommes restés d'accord avec la pensée authentique de l'auteur.

* *

4. — Du livre du P. Bouyer, il convient de rapprocher le petit volume du P. G. Tavard, A. A. [4]. Il s'agit, en effet, pour le catholique d'adopter une attitude lui permettant de venir *à la rencontre du protestantisme*. A cet égard deux efforts préalables s'imposent : 1° comprendre non seulement le sens véritable des formules protestantes de foi, mais leur résonance religieuse et tout ce qu'elles évoquent d'humain et de chrétien dans l'âme protestante ; 2° nous libérer de nos préjugés.

L'étude comprend deux parties : *positions*, *rencontres*. Tout d'abord, quelques notions sur les origines du protestantisme, luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, avec un coup d'œil rapide sur le développement des principales Eglises protestantes, telles qu'elles se présentent à l'heure actuelle. Leurs croyances fondamentales, en ordre d'importance décroissante, sont : l'auto-suffisance de la Bible, l'Eglise invisible, la justification et les sacrements, les croyances optionnelles, la morale comme découverte personnelle. Chez beaucoup de protestants, le préjugé anti-romain est encore dominant : souvent incompréhension, quelquefois provoqué par un comportement étroit des catholiques.

Ces préambules permettent de mieux situer ce qu'est, chez les dissidents, la « recherche de l'unité » et la « théologie de l'œcuménisme ».

L'œcuménisme contemporain est une recherche collective de l'unité chrétienne par des Eglises qui ne con-

[4] Georges Tavard, *A la rencontre du protestantisme*, In-8 de 144 p. — Paris, Bonne Presse, 1954.

naissent pas ou qui méconnaissent la réalité « catholique » de l'Eglise romaine et sa continuité historique avec l'Eglise du Moyen Age, l'Eglise des Pères et l'Eglise des Apôtres. Il n'y a qu'une seule « grande Eglise », affirmaient les Pères ; on la reconnaît à sa communion avec le successeur de Pierre, l'évêque de Rome. Le mouvement œcuménique part, au contraire, du fait de l'existence d'Eglises séparées de Rome et, de cette base de départ, il se met à la recherche de l'unité, laquelle n'est pas envisagée comme déjà constituée (p. 55).

Une telle base de départ implique d'importantes divergences de vues, même sur des points essentiels. Aussi la théologie de l'œcuménisme, telle qu'elle fut exprimée par les Eglises chrétiennes en 1947, doit se formuler en trois principes auxquels l'Eglise romaine ne saurait souscrire :

— 1° Chaque Eglise accepte l'intercommunion totale avec les autres et reconnaît l'authenticité du ministère et de l'ordination des autres ;

— 2° Chaque Eglise conserve ses croyances caractéristiques ;

— 3° Le principe de l'épiscopat est étendu à toutes les Eglises fédérées ; toutes les Eglises d'un territoire sont donc soumises à un évêque, lequel peut appartenir à une Eglise qui s'opposait auparavant à l'épiscopat... Chacun reste libre d'interpréter l'épiscopat selon sa conscience et sa tradition particulière (p. 70).

Comment accueillir ce désir d'unité, formulé en principes si peu conformes à la doctrine catholique ? C'est l'objet de la seconde partie : « Rencontres ».

Laissons de côté « les attitudes négatives », faites de manque de compréhension ou de fins de non recevoir ; il faut marquer cependant la fidélité à la vérité catholique et la prudence intellectuelle et pratique dont doit s'inspirer tout fidèle de l'Eglise romaine. Les documents officiels de Rome sont la norme qui doit nous inspirer. T. croit découvrir une certaine différence entre les prescriptions de Pie XI (décret du St-Office du 8 juillet 1927 et encyclique *Mortalium animos* du 8 janvier 1928) et l'attitude plus conciliante de Pie XII. L'intransigeance du premier se justifie par la crainte fondée d'un nouveau modernisme ; Pie XII voit avant tout dans l'unité chrétienne une condition absolue pour la paix du monde et, de là, par rapport aux positions de 1928, adopte « une attitude sensiblement modifiée » (p. 98). L'auteur fait état à ce sujet de l'instruction du Saint-Office du 20 décembre 1949 (indiqué par erreur au 9 septembre). Le Saint-Office y « affirme la haute valeur du mouvement œcuménique lui-même » (p. 99), et trace le rôle que doit y jouer la hiérarchie :

Comme cette « réunion » appartient *(pertineat)* avant tout à la fonction et au devoir de l'Eglise, les évêques, que « le Saint-Esprit a établis pour gouverner l'Eglise de Dieu » doivent y prêter leur attention avec une sollicitude particulière. Ils ne doivent pas seulement veiller diligemment et efficacement sur tout ce mouvemnt, mais encore le promouvoir et le diriger avec prudence, d'abord pour aider ceux qui cherchent la vérité, mais aussi pour écarter des fidèles les dangers qui résultent facilement de l'activité de ce mouvement.

La suite du document semble bien montrer (et nous entendrons plus loin un théologien le reconnaître) que la pensée de Pie XII n'accuse guère de modification sensible sur celle de Pie XI. Tout d'abord, en effet, Pie XII se réfère explicitement à l'encyclique *Mortalium animos*. Mais de plus, en indiquant la méthode à suivre, le Saint-Office demande aux évêques de veiller

à ce que, sous le faux prétexte qu'il faut beaucoup plus considérer ce qui nous unit que ce qui nous sépare, on ne nourrisse pas un dangereux indifférentisme, surtout chez ceux qui sont moins instruits des questions théologiques et dont la pratique religieuse est moins profonde. On doit éviter, en effet, que dans un esprit que l'on appelle aujourd'hui *irénique* — (notons en passant que l'encyclique *Humani Generis* reprendra cette expression) — la doctrine catholique, qu'il s'agisse de dogme ou de vérités connexes, ne soit elle-même, par une étude comparée et un vain désir d'assimilation progressive des différentes professions de foi, assimilée ou accommodée en quelque sorte aux doctrines des dissidents, au point que la pureté de la doctrine catholique ait à en souffrir ou que son sens véritable et certain en soit obscurci.

Mais les évêques devront encore empêcher soigneusement et avec une réelle insistance,

qu'en exposant l'histoire de la Réforme et des Réformateurs on n'exagère tellement les défauts des catholiques et on ne dissimule tellement les fautes des Réformateurs, ou bien qu'on ne mette tellement en lumière les éléments plutôt accidentels, que l'on ne voie et ne sente presque plus ce qui est essentiel, la défection de la foi catholique...

La doctrine catholique doit par conséquent être exposée *totalement et intégralement*... On pourra sans doute leur (aux chrétiens séparés) dire qu'en revenant à l'Eglise ils ne perdront rien du bien qui, par la grâce de Dieu, est réalisé en eux jusqu'à présent, mais que, par leur retour ce bien sera seulement complété et amené à sa perfection.

Les réunions mixtes ne sont tolérées entre prêtres catholiques et ministres non catholiques, que pour des prêtres qui, « par leur science théologique et leur ferme adhésion aux principes et normes établis en cette matière par l'Eglise, se seront montrés vraiment aptes à ce ministère. »

Quant aux conférences et réunions interdiocésaines ou nationales et internationales, il faut la permission préalable, particulière pour chaque cas, du Saint-Siège; dans la demande, il faut ajouter l'indication des questions et matières à traiter et les noms des rapporteurs. Il n'est pas permis, avant d'avoir obtenu cette autorisation, d'entamer la préparation extérieure de ces réunions ou d'apporter son concours aux préparatifs faits par les non-catholiques [5].

L'encyclique *Humani Generis* en mettant en garde les fidèles contre l' « irénisme » (de ceux qui « laissant de côté les questions qui divisent les hommes, envisagent... même de réconcilier les dogmes, fussent-ils opposés ») n'ajoute donc rien, en réalité, au décret du Saint-Office. En 1952, à la Conférence *Foi et Constitution* de Lund, quatre prêtres catholiques, désignés par le Vicaire apostolique de Suède, siégeaient à titre d'observateurs officiels : l'archevêque luthérien d'Upsal les recevait en ces termes :

[5] Texte français dans la *Documentation catholique*, 12 mars 1950, col. 329-335.

Un exemple montrera comment la hiérarchie catholique, par l'intermédiaire de prêtres qualifiés, peut aider cette promotion de l'œcuménisme. Ce sont les « vues catholiques » sur « Le Christ, l'Eglise et la Grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne », thème de l'Assemblée d'Evanston. On les trouve, sous la signature du R. P. Maurice Bévenot, S. J., dans le fascicule d'*Istina*, déjà signalé.

Nous avons dû accepter le fait tragique que l'Eglise de Rome n'ait trouvé possible de jouer un rôle actif dans aucune des réunions que nous avons coutume d'appeler œcuméniques malgré l'absence d'une aussi grande partie de la chrétienté. Le fait que, pour la première fois, des observateurs romains ont été désignés en toute autorité indique bien que la grande Eglise de Rome ne reste pas indifférente à ce qui se fait en vue d'établir de meilleurs rapports entre les chrétiens de différentes traditions, et qu'une amitié peut subsister entre les chrétiens, malgré les obstacles ecclésiastiques qui paraissent insurmontables. J'ai le grand plaisir de souhaiter la bienvenue aux observateurs désignés par le Vicaire apostolique de Stockholm (p. 101).

L'œcuménisme catholique, d'ailleurs, n'est pas d'aujourd'hui, estime T. Toutes les tentatives faites au moment de la Réforme pour convaincre les protestants de revenir au giron de l'Eglise, sont cataloguées « œcuménisme ». On pouvait encore attendre alors des retours en bloc. Mais au XVII^e^ siècle, l'« œcuménisme » devient affaire de spécialistes : nous retrouvons ici les noms bien connus de Bossuet, de Leibniz, de Molanus, abbé de Loccum, de Spinola. D'autres essais théologiques sont cités, en France, en Allemagne, en Angleterre ; sans oublier, sur le plan de la vie spirituelle, l'amitié de Zinzendorf et de plusieurs évêques français au XVIII^e^ siècle. Ce tableau des « audaces d'hier » se clôt sur le mouvement d'Oxford, l'affaire des ordinations anglicanes et les conversations de Malines. Ces tentatives avortées permettent aujourd'hui de « prendre les mesures exactes de l'œcuménisme et d'ajuster sur lui nos prudences » (p. 113).

Six facteurs favorisent au XX^e^ siècle la naissance d'un œcuménisme catholique, à la fois réaliste et plein d'espoir. De beaucoup le plus important est le *renouveau théologique* : « Ce que les uns essayent de faire à la lumière de l'athéisme dans sa forme marxiste ou existentialiste, les théologiens le font à la lumière de la Tradition catholique connue de plus en plus profondément ». En relation avec le renouveau théologique, *le retour à la Bible* aide à prendre conscience de l'unité du Peuple de Dieu, de l'intention d'unité du Christ, de l'unité de l'Eglise apostolique et par suite, des exigences d'unité que suggère la Parole de Dieu. Le *renouveau liturgique* contribue à éveiller les âmes au mystère de l'unanimité chrétienne dans la prière commune de l'Eglise. *L'accès des laïcs* aux responsabilités et à l'initiative, grâce à l'Action Catholique, a révélé à bien des esprits l'abîme des dissensions entre chrétiens. A ces quatre facteurs fondamentaux, ajoutons l'immense *volonté de paix* que les fatigues de deux longues guerres ont provoquée ; la *menace immédiate et permanente* d'une dictature inspirée par la philosophie athée.

Une multitude de théologiens s'est montrée consciente de la manière dont se pose le problème de l'unité chrétienne : parmi les multiples éléments étudiés pour apprécier la situation présente de la chrétienté, c'est la notion des *Vestigia Ecclesiæ* qui recueille les suffrages :

L'Eglise ne saurait abandonner ses enfants même lorsque ceux-ci l'ont rejetée. Ainsi tous les chrétiens sont-ils unis à l'Eglise, en toute réalité, par le lien des vertus théologales ; ils le sont par la Parole de Dieu consignée dans la Bible qu'ils ont reçue et qu'ils reçoivent aujourd'hui de l'Eglise catholique ; ils le sont par les éléments de Tradition catholique qu'ils perpétuent et par la catholicité de quelques sacrements dont ils vivent et que confère l'Eglise à l'intérieur même des communautés protestantes. Il y a là des « vestiges d'Eglise » par lesquels se manifeste, chez les chrétiens réformés, une présence vivifiante et sanctifiante qui est celle de l'Eglise catholique (p. 115).

L'étude des origines chrétiennes peut fournir une base de dialogue : d'où l'importance pour l'œcuménisme de l'œuvre des patrologues catholiques. Mais il faut de plus étudier et pénétrer la pensée protestante...

L'ouvrage se clôt par un aperçu de ce que doit être, comme Pie XII l'a demandé aux évêques, la « promotion » de l'œcuménisme. Cette promotion doit provoquer un gros effort pour expliquer à nos frères séparés la notion d'Eglise impliquée dans la Tradition catholique. Si d'une part l'Eglise est incapable de faillir à sa mission, il convient de montrer que les misères humaines, par exemple celles qui furent l'occasion des Réformes du XVI^e^ siècle, n'appartiennent pas à l'Eglise comme telle, mais aux hommes qui la composent. Une telle présentation permettrait aux protestants de concevoir une vue plus juste des choses. A peu près tous les problèmes théologiques pourraient être ainsi exposés en tenant compte des points exacts où les Réformateurs ont dévié. — On cherchera aussi à mieux pénétrer le sens de certaines formulations catholiques ou protestantes, afin d'éviter qu'un point où le rapprochement s'impose ne devienne un point d'opposition. On dissipera également les préjugés. En bref, il s'agit de permettre des redressements d'opinion...

Mieux se connaître est la première condition d'un tel effort. Pour se connaître, il faut se rencontrer, se tenir au courant des mouvements d'idées, des influences, des personnalités, des livres qui font de nos jours la grandeur de nos frères séparés... Si l'Eglise veut un jour mettre fin aux déchirements de la chrétienté, elle doit s'assigner comme l'une de ses toutes premières tâches la formation d'apôtres et de théologiens de l'unité chrétienne (p. 140).

A cette réflexion finale si juste, nous n'ajouterons qu'un mot. C'est bien là le désir et la volonté de l'Eglise romaine. Plût à Dieu qu'un désir et une volonté aussi fermes se rencontrent chez les chrétiens non catholiques, qui parlent, sincèrement, nous en sommes convaincu, d'*unité* et s'en tiennent à l'*union* où s'opposent les contraires...

* *

5. — Cette constatation ressort, on peut le dire, de toutes les manifestations de l'œcuménisme non catholique. Déjà, dans le *D.T.C.* (t. XV, col. 2224), le témoignage d'un théologien protestant est relaté, qui affirme le problème de l'unité posé, mais non résolu :

Il ne peut y avoir, il n'y a, en matière de religion, qu'une seule vérité unique, en dehors de laquelle tout est erreur. Jésus n'a pas donné à ses disciples le droit d'interpréter Ses Sacrements et Ses Paroles, chacun à sa guise, et il n'est point indifférent, par exemple que le Christ soit ou non présent de corps dans les espèces de la sainte communion, de même que la rémission des péchés dans l'absolution est ou n'est pas effective, sans que l'Eglise chrétienne puisse enseigner indifféremment l'un ou l'autre. L'un est vrai, l'autre est faux : Dieu est ce qu'Il est, veut ce qu'Il veut...

Istina, dans la partie documentaire du numéro déjà cité, fournit, dans les résolutions du Comité

de travail de « Foi et Constitution », au cours de sa réunion à Bossey (11-19 août 1953), un aveu non déguisé des oppositions doctrinales dans lesquelles se débat l'œcuménisme des Eglises protestantes :

Il nous faut le déclarer, face à quelque contradiction que ce soit. L'unité de l'Eglise est tellement cachée sous nos multiples divisions qu'en l'affirmant nous avons souvent l'air de nous moquer. Mais l'Eglise sait, de source certaine, qu'à la fin de son pèlerinage son unité en Christ sera totale et manifeste ; cette unité relève de l'ultime structure de la réalité...

Nous sommes divisés ! Notre véritable unité demeure cachée. Il existe des divisions entre les confessions différentes dans lesquelles les chrétiens sont groupés. Il y a même des divisions à l'intérieur des confessions, non moins tranchées parfois que celles qui divisent les confessions entre elles. Le scandale de la division n'est nulle part plus lamentable dans ses conséquences que là où l'Eglise s'efforce d'annoncer l'espérance unique du Royaume à toutes les nations...

Le sentiment que la tâche à accomplir pour surmonter nos divisions est urgente, est autre chose et plus que le désir de s'unir en face de forces hostiles ou de problèmes non résolus, sociaux et politiques. La mission de l'Eglise vise à rassembler tous les hommes dans l'unité, et la désunion de l'Eglise contredit son dessein.

Nous ne sommes pas d'accord quant à la forme sous laquelle l'unité de l'Eglise devrait se réaliser (p. 195, 197).

A ces aveux sont joints d'admirables sentiments de confiance en l'avenir ; sentiments qui témoignent de la sincérité et de la conviction de ceux qui les expriment. Il sera bon, pour notre édification, d'en entendre l'essentiel :

Nous nous en remettons à notre commun Seigneur pour continuer à nous guider vers la pleine unité qu'Il veut pour son peuple... Lorsque nous cherchons ensemble comment la vie de l'Eglise tout entière dépend du Seigneur Jésus-Christ, nous sommes immédiatement conscients d'une unité plus profonde que tout ce que nous avions connu jusque-là (p. 197).

* *

6. — Un exemple de division, sur un point essentiel, entre Eglises orthodoxes et Anglicanisme, c'est la reconnaissance de la validité des ordinations de l'Eglise d'Angleterre. On sait que Léon XIII s'est prononcé pour la négative dans la bulle *Apostolicæ curæ* (13 sept. 1896). Récemment (juillet 1948) la Conférence des Eglises autocéphales orthodoxes a inscrit à son ordre du jour la question des ordinations anglicanes. Le R. P. Wenger, A. A., nous a mis au courant de la controverse et de la solution donnée (*N. R. Th.*, janv. 1954).

Les avis furent divergents. Le point de vue roumain était favorable à la validité : « Après l'examen individuel du point de vue canonique de chaque cas particulier, les ecclésiastiques anglicans, après avoir fait leur profession de foi orthodoxe, pourraient être reçus sans être réordonnés, mais seulement selon l'ordre qui serait conforme aux circonstances ». La thèse russe, au contraire, fut rigoriste et conclut : « Les ordinations anglicanes ne peuvent être reconnues valides ».

La thèse finalement adoptée résulte d'un compromis :

La solution de la question se rapportant à la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane doit, avant tout, avoir pour base un enseignement sur les sacrements, concordant avec Orthodoxie... Si l'Eglise Orthodoxe ne peut consentir à la reconnaissance de la régularité de l'enseignement anglican concernant les sacrements en général et celui de l'Ordre en particulier, de même elle ne pourra reconnaître la validité des ordinations anglicanes déjà accomplies. Si les Eglises de Constantinople, de Jérusalem, de Chypre, de Roumanie, de même que d'autres Eglises autocéphales, ont donné leur avis favorable à la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes, nous savons que cette reconnaissance a été conditionnelle.

La question concernant la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane ne peut être considérée qu'en corrélation avec la question d'une unité de foi et de confession avec l'Eglise Orthodoxe, cette unité devant être constatée par un acte faisant autorité, et que l'on ne possède pas encore...

En considérant avec toute attention et sympathie le mouvement qui se manifeste parmi de nombreux représentants de l'anglicanisme et qui tend au rétablissement des relations et de la communion des croyants de l'Eglise Anglicane avec l'Eglise Universelle, nous statuons que la hiérarchie anglicane contemporaine *pourrait* obtenir de l'Eglise Orthodoxe la reconnaissance de la validité de son sacerdoce, *si* entre les Eglises Orthodoxe et Anglicane était préalablement établie et expressément formulée (comme il est dit plus haut) l'unité de foi et de confession. A l'instauration de cette unité, tant désirée, la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes pourra être réalisée selon le principe de l'*Economie* par la décision d'un Concile de toute la Sainte Eglise Orthodoxe, une telle décision pouvant seule avoir de l'autorité pour nous (p. 45).

Qu'est-ce que cette « Economie » ? — Deux interprétations en ont été données, l'une plus large, l'autre stricte. La première a été formulée par un évêque russe, Mgr Hilarion, répondant à un anglican :

Cessez de vous tourmenter pour savoir si vous avez une hiérarchie ou si vous n'en avez pas. Adressez-vous directement à l'Eglise ; elle vous accordera tout par un de ses rites sacramentels d'admission (Baptême, Pénitence ou Confirmation) ; d'un seul coup, elle vous donnera de sa plénitude d'être au sein de l'Eglise universelle et la grâce du sacerdoce et tout (p. 53).

Cette interprétation est insoutenable, déclare le patriarche Serge : jamais l'Eglise orthodoxe ne recevra sans ordination un pasteur protestant ou un prêtre écossais, ou un chef de communauté de vieux croyants, qui n'ont pas le sacerdoce :

Il serait plus juste de penser que l'Eglise ne procède pas aux réordinations des clercs hétérodoxes convertis, lorsqu'elle voit dans une société hétérodoxe déterminée la succession apostolique dans les ordinations et dans la doctrine, parce qu'elle considère ces ordinations comme étant valides. Pourtant, cela ne signifie nullement qu'en dehors de l'Eglise il peut y avoir des sacrements qui confèrent la grâce. L'Eglise reconnaît la présence de la grâce chez les hétérodoxes uniquement parce qu'elle les considère comme n'étant pas encore hors de l'Eglise (ἐκ τῆς ἐκκλησίας. S. Basile, canon 1) et maintient avec eux, aussi longtemps qu'ils restent tels, certaines règles de communion, bien qu'officiellement toute communion eucharistique et l'union de prières soient rompues. L'Eglise leur donne la possibilité de profiter dans une certaine mesure des parcelles de la grâce qui restent du repas copieux dont elle nourrit ses membres fidèles (p. 53-54).

Cette conception restreinte de l'économie ressemble fort à la théorie latine de la reviviscence des sacrements reçus validement, mais sans fruit. Appliquée aux ordinations anglicanes, elle n'a pu aboutir à une conclusion ferme. La Conférence de Mos-

cou a bien statué qu'une fois réalisée l'unité de foi entre les deux Eglises, l'Orthodoxie userait du principe d'économie ; mais elle a prudemment remis la décision finale au futur concile œcuménique.

On ne sera donc pas étonné que l'opposition des Orthodoxes à la conception d'une unité fallacieuse se soit manifestée d'un façon très nette à la dernière assemblée d'Evanston. Leurs délégués ont nettement affirmé que l'union recherchée par le Conseil œcuménique, ne peut se réaliser que sur le fondement de « la foi dogmatique de l'Eglise antique et unie, sans diminution ni altération ». Ces délégués ont en outre refusé de renvoyer au jugement dernier l'urgence de cette unité...[6].

* *

7. — Les considérations précédentes ont été parfaitement résumées par le R. P. Dejaifve, S. J., en un double article de la *N. R. Th.* (déc. 1953 ; janv. 1954). Devant les divisions, les oppositions des Eglises chrétiennes, l'auteur se demande ce qu'il peut advenir d'un mouvement dont la tentation est de se contenter du sentiment de la catholicité sans la réalité de la « catholica ». Et cependant il ne se décourage pas :

> Nous ne croyons pas que la soif d'unité si vivement stimulée par le mouvement œcuménique dans la conscience des églises puisse désormais se repaître de ce semblant de communion, tout en surface, qui équivaudrait à une cohabitation pacifique de voisines et non à une communauté de frères. Une chrétienté « prismatique », si continue qu'on la suppose, ne peut pas remplacer l'unique Eglise (1953, II, p. 1051).

Et l'unique Eglise, c'est la Catholica dont le centre est à Rome, dont on peut prouver la légitime prétention d'être restée unie au Christ, d'être l'Eglise du Christ, en dépit des mutilations quantitatives subies au cours de l'histoire.

Mais comment juger son attitude en face de l'œcuménisme ?

> Les encycliques de Pie XII *Mystici Corporis* et *Humani Generis*, à part le ton plus irénique, ne rendent pas un autre son que *Mortalium animos* de Pie XI ; c'est celui d'un totalitarisme confessionnel, qui, aux yeux des œcuménistes non-catholiques, constitue une note fausse dans le concert de la chrétienté (1954, p. 24).

La grâce qui nous est donnée d'en haut, à nous catholiques, nous fait voir les choses comme elles doivent être. L'Eglise catholique a seule reçu du Christ la mission de conduire les hommes au salut : une participation de l'Eglise romaine au Conseil des Eglises signifierait de sa part « une approbation tacite de la thèse, courante dans les milieux œcuméniques, d'une Eglise en état de schisme : en acceptant de siéger officiellement dans ces assemblées au titre de « confession » particulière, elle eût implicitement reconnu qu'elle n'était qu'un fragment de l'Eglise et non l'Eglise tout court » (p. 25).

L'auteur, à ce sujet, précise l'opposition de conception ecclésiale, chez les catholiques et chez les protestants :

Pour les catholiques, l'Eglise

> est liée à l'Incarnation en ce qu'elle n'est pas une réalité éternelle, étrangère à l'histoire et, au fond, indifférente à elle ; bien que terme du dessein éternel de Dieu, elle est née à un moment de la durée, vit une existence historique dans l'espace et le temps entre l'Ascension du Christ et sa Parousie glorieuse et est aussi soumise aux conditions terrestres que Celui qui lui a donné le jour. Elle ne vit néanmoins que de ce que lui a confié le Christ aux jours de sa vie terrestre : sa Parole, ses Sacrements, ses Pouvoirs... ; mais elle en *vit* comme un héritier exploite le capital reçu en héritage ; elle n'est pas une sorte de musée où se conserve et se transmet, par simple continuité historique, le Dépôt des moyens de salut conféré par le Christ ; elle le possède et en use avec autorité, sous la régence invisible du Christ et à la lumière de l'Esprit-Saint qui l'habite ; sans rien y changer quant à son contenu divin, elle le précise, le détermine et en manifeste, à chaque époque, les richesses cachées, en relation avec les étapes de sa croissance et les progrès de la conscience de foi qu'elle en prend (p. 28-29).

Pour les protestants, l'Eglise,

> privée de sa dignité d'épouse et de mère, n'est plus qu'une congrégation de pécheurs justifiés par pure grâce, mais non artisans avec Dieu du salut du monde. Le Christ est seul à opérer cette Rédemption ; les hommes ne pourraient que lui faire obstacle. Plus que l'aide des hommes, il a préféré la coopération fidèle des choses : l'Ecriture sainte et les sacrements sont le vrai truchement de son action invisible dans les âmes. Si une église visible est requise, c'est bien parce que ces moyens de grâce doivent être conservés et transmis et qu'ils ne peuvent l'être qu'au sein d'une communauté, mais cette société est anonyme, elle n'est qu'une simple coopérative des biens du salut au service d'individus qui ne s'associent que pour veiller à leur sauvegarde et en jouir avec plus d'assurance... Le vrai fondement de l'Ecclesia, ce n'est donc pas une communion organique de personnes, dont le collège apostolique fut la cellule-mère et reste le centre permanent, c'est la communauté des moyens, suscitant et créant une association de fidèles.

Nous avons tenu à transcrire cette mise au point de deux doctrines inconciliables et qui, à elle seule, justifierait l'attitude de l'Eglise romaine dans la question de l'œcuménisme. Mais, de plus, on y trouve le fondement doctrinal de deux vérités qu'un « irénisme » exagéré serait tenté d'obnubiler.

Tout d'abord, si le Christ,

> pour étendre sa Rédemption au genre humain, requiert le ministère des hommes sous la forme d'une institution corporative, il faut dire qu'on n'est, à proprement parler, membre de l'Eglise qu'en participant à la société externe et visible où s'exerce cette médiation ;

[6] Note recueillie d'un résumé de l'exposé du R. P. Boyer, S. J., sur la « *Déconcertante multiplicité* » qui s'est affirmée dans l'Assemblée œcuménique d'Evanston (*Osservatore Romano*). — Le même théologien, dans *La Croix* du 24 septembre 1954, se réjouit que le dogme de la divinité de Jésus-Christ y ait été affirmé solennellement. Et il en tire cette conclusion consolante : « Le meilleur espoir de l'œcuménisme est là, dans la commune croyance à la divinité du Christ. Cette foi travaille les âmes pour les unir au Christ selon l'unité voulue par lui. En attendant d'être assez souveraine pour produire cette unité, elle la fait désirer et rechercher. C'est pourquoi on n'est point étonné, après l'avoir vue exprimée aussi nettement, de rencontrer une émouvante aspiration à l'unité. Interpellant directement les communautés, le message (adressé par l'Assemblée à tous les chrétiens et même à tous les hommes) dit : « rester ensemble ne suffit pas. Nous devons progresser. A mesure que nous apprenons davantage de notre unité dans le Christ, il devient plus intolérable de devoir être divisés. C'est pourquoi nous vous demandons : Votre Eglise considère-t-elle sérieusement son rapport aux autres Eglises à la lumière de la prière du Seigneur demandant que nous soyons sanctifiés dans la vérité et que tous nous soyons une seule chose ? Votre Congrégation, associée aux Congrégations-sœurs qui l'entourent, fait-elle tout ce qu'elle peut pour obtenir que vos voisins entendent la voix de l'unique Pasteur appelant tous les hommes à un seul troupeau ? »

il ne suffit pas d'être bénéficiaire de ses dons pour participer effectivement à la société ecclésiale, il faut être inséré dans son organisme visible avec la plénitude des droits et des devoirs réciproques que comporte l'état de partie au sein du tout, de cellule dans un corps. Aussi l'Eglise ne considère-t-elle pas comme ses membres ceux qui, séparés de sa communion visible, sont des privilégiés, à titre gratuit, de ses grâces ; aussi l'encyclique « Mystici Corporis » les déclare-t-elle « ordonnés au Corps mystique qui est l'Eglise », elle décrit leur situation par rapport à l'œuvre du salut confiée à l'Eglise, comme précaire et incertaine, aussi longtemps qu'ils restent éloignés (de l'Eglise visible) (p. 36).

Ainsi les déclarations pontificales heurtent de front une thèse chère à l'œcuménisme : la suffisance de la foi comme condition d'appartenance à l'Eglise. Certains œcuménistes catholiques semblent s'approcher de cette position, en affirmant que le baptême suffit à agréger à l'Eglise. Mais,

si, cette thèse peut s'autoriser, à première vue, du cas de l'enfant baptisé avant l'âge de raison, elle ne rejoint pas dans son universalité, au moins à ce qu'il nous paraît, un enseignement traditionnel dont l'Encyclique s'est fait le truchement et elle s'appuie, à notre avis, sur une notion insuffisante de l'Eglise, conçue comme une simple communauté sacramentelle, relativement indépendante du Principe Hiérarchique qui lui confère son unité. En effet, si l'Eglise visible est une société divino-humaine incarnée dans l'histoire, liée formellement à la communauté apostolique, on n'en est pas membre uniquement en entrant en communion avec le Christ par le baptême, mais aussi par un acte d'adhésion externe à la communauté visible, le Corps mystique où l'on est inséré étant à la fois et indissolublement réalité pneumatique et sociologique (p. 37).

Faut-il conclure de ces constatations doctrinales qu'aucun espoir de rapprochement n'éclaire l'horizon de la chrétienté divisée ? — Nullement. L'intransigeance doctrinale n'empêche pas l'apôtre catholique d'établir le contact avec ses frères séparés et d'en attendre un rapprochement éventuel. Et notre auteur de reprendre les raisons que d'autres ont déjà développées et que nos lecteurs ont lues antérieurement. Toutefois il faudra se garder d'une illusion optimiste :

Nos Credo s'opposent comme des touts organiques, ils ne s'additionnent pas comme des sommes de vérités particulières. Si la foi subjective nous unit déjà — et c'est la part de vérité qu'il y a dans « l'expérience » œcuménique — il ne faut pas minimiser nos divergences dogmatiques objectives. Nous avons, certes, à redécouvrir toujours la Révélation dans sa pureté et sa fraîcheur divine et à la délivrer de nos étroitesses théologiques, mais nous savons cependant qu'elle est déformée chez nos frères dissidents par le prisme des préjugés hérités de l'hérésie ou du schisme. Il ne faudrait pas masquer, par un faux irénisme, ce qui les heurte dans les affirmations formelles du magistère, mais plutôt tâcher d'en rendre raison, conscients que la vérité, si elle est divine, meurtrit toujours avant qu'elle ne délivre. Le mystère de l'Incarnation Rédemptrice est au cœur de l'Eglise qui la prolonge ; on ne peut en éviter le scandale...

Le Royaume de Dieu se trouve au delà du Calvaire ; pour le rejoindre, les églises ne peuvent éviter d'y passer...

* *

8. — La pensée de l'unité chrétienne doit toujours s'élever à un plan supérieur à celui des confrontations doctrinales : celui de la prière. Déjà en 1952 (voir *Ami*, 1953, p. 2 des couv.) le R. P. Tavard a publié un précieux recueil, *L'Angoisse de l'Unité*, où il a rassemblé quelques textes marqués du feu purifiant de la prière souffrante pour l'unité de l'Eglise. Si les âmes s'imprègnent de leur esprit, si elles en partagent les délicatesses, peut-être découvriront-elles que la prière pour la réunion des chrétiens est une voie royale qui nous acheminera tous vers le Père commun : « Mon Dieu, faites l'unité des esprits dans la vérité et l'union des cœurs dans la charité ». « Cette belle invocation souligne les traits essentiels de la prière pour l'unité chrétienne : la vérité pose une exigence libératrice de sincérité totale ; la charité assure une participation à la vie même de Dieu présent en nos frères » (p. 9).

La prière pour l'Unité chrétienne est encore le principal leit-motiv qui domine dans le recueil publié récemment par le R. P. Dumont, O. P., directeur du Centre d'Etudes « Istina », *Les Voies de l'Unité chrétienne. Doctrine et Spiritualité*[7]. Mais ici la prière n'exclut pas un certain nombre d'analyses théologiques, éclairant doctrinalement le problème de l'œcuménisme. Nous avons parlé de « recueil ». C'est que les textes qui composent le volume sont tout simplement les courts articles parus en éditoriaux, sous la signature *Istina* dans le bulletin mensuel d'information « Vers l'Unité chrétienne ». Il était utile, pour la cause même de l'Unité « d'assurer à ces réflexions une diffusion plus grande que celle d'un périodique à faible tirage, dont, au demeurant, les numéros écoulés sont totalement épuisés » (p. 8).

L'auteur, qui s'adresse surtout à des catholiques, a réparti ses réflexions en quatre groupes : tout d'abord, celles qui peuvent entrer dans le cycle de l'année liturgique, et déjà ici la prière se trouve au premier plan ; — ensuite celles qui incitent les fidèles à la prière et au travail pour l'unité ; — les aperçus doctrinaux émergent du troisième groupe : unité de l'Eglise et unité chrétienne ; — enfin, le rôle des vertus théologales dans la recherche de l'unité constitue un dernier groupe de onze réflexions d'ordre à la fois doctrinal et ascétique[8].

Les catholiques fervents et désireux d'unifier le Royaume du Christ sur terre aimeront à méditer ces pages ou la doctrine est relevée par une spiritualité agissante.

A. Michel.

★ ★ ★

[7] « Unam Sanctam » (xxvi). C.-J. Dumont, O. P. *Les Voies de l'Unité chrétienne*. Doctrine et Spiritualité. In-8 de 236 p., 600 fr. — Paris, Editions du Cerf, 1954.

[8] En appendice on trouve la partie doctrinale de la lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston (8 août 1949), sur le sens de la maxime « *Hors de l'Eglise, point de salut* ». — Sur cette lettre, son occasion, et son commentaire, voir *Ami*, 1953, p. 261-264.

Un chapitre d'histoire de la Liturgie

ETUDE SUR LES « PONTIFICALIA »

L'objet de cette étude pourra sembler un peu restreint. Elle touche, cependant, à tout un ensemble de faits intéressant l'évolution de la liturgie. Les érudits sauront en apprécier la valeur et s'apercevront vite que chacune des affirmations de l'auteur repose sur une solide base documentaire. Les prêtres qui, de plus en plus nombreux, aspirent à rendre à la liturgie son rôle éducateur de la vie chrétienne dans les paroisses, comprendront mieux, grâce à ce récit historique précis : 1° que l'Eglise a toujours su adapter sa pratique liturgique aux conditions variables de temps et de milieu, et 2° qu'elle apporte à ces modifications accidentelles une prudente circonspection : car l'Esprit-Saint lui donne le sens de ce qui convient au culte de Dieu et à l'épanouissement de la vie surnaturelle dans le Corps mystique du Christ.

Nous sommes très reconnaissants au savant auteur d'avoir bien voulu nous confier les résultats de son labeur et de nous permettre d'en faire profiter nos lecteurs. (N.d.l.D.).

La forme ancienne de la célébration de l'Eucharistie, et aussi sans doute de la majeure partie de la liturgie, était nettement hiérarchique et ecclésiale : l'évêque, entouré de son clergé, offrait le Sacrifice et administrait les sacrements, au milieu de la communauté des fidèles. C'était une conséquence de l'organisation même de la vie de l'Eglise et du fait que le christianisme était surtout une religion urbaine. En décrivant le rituel de la messe papale, les *Ordines Romani*, devenus, par le fait des circonstances, la norme de la messe solennelle pour tout l'Occident, ont consacré l'ordonnance primitive et fait de la messe pontificale le prototype de toutes les autres formes de célébration de l'eucharistie.

Les développements de la vie de l'Eglise, son extension territoriale, principalement dans les campagnes, amenèrent à abréger et à simplifier le rituel romain de la messe papale, pour l'adapter à l'usage des simples prêtres, qui ne disposaient plus que d'un clergé réduit. Jusqu'au IXe siècle cependant la messe solennelle reste sensiblement la même : elle est célébrée en principe par l'évêque, et lorsque celui-ci est empêché, le prêtre qui le remplace accomplit à peu près les mêmes rites.

Il faut bien s'en rendre compte, c'est assez tard que l'on distingue des fonctions pontificales un rite presbytéral indépendant. Le sacramentaire était le livre de la messe et des fonctions célébrées indifféremment par l'évêque et par les simples prêtres, les premiers essais de pontificaux n'apparaissent qu'aux IXe siècle. Le costume liturgique participe à cette évolution, avec des réserves cependant.

Tandis qu'aux origines, et pendant bien des siècles, le pontife qui célébrait ne se distinguait des autres clercs que par le rôle qu'il remplissait et par la place qu'il occupait, on voit apparaître peu à peu des signes distinctifs propres à chaque ordre, et plus spécialement des insignes réservés à l'officiant principal, à l'évêque.

C'est l'évolution de ces signes distinctifs que je voudrais retracer, au moins dans ses grandes lignes. Si l'on trouve des notices sur chacun de ces ornements, aucun travail d'ensemble n'a jusqu'ici donné l'histoire des *pontificalia*.

Ch. I. — DES ORIGINES AU IXe SIECLE

Les liturgistes du Moyen Age rapprochent souvent les ornements des prêtres de la loi nouvelle de ceux de l'Ancienne ; ils voient une correspondance mystique entre les vêtements de l'évêque et ceux d'Aaron. Cette exégèse, plus ou moins allégorique, est exposée par Amalaire, Rhaban Maur et l'auteur du *Liber de divinis Officiis*, attribué à Alcuin. Mais un Walafrid Strabon et, jusqu'au XIIe siècle, un Honorius d'Autun et un Jean Beleth n'ont pas perdu le souvenir d'une autre explication, plus historique, et comparent les ordres des clercs aux diverses dignités de l'empire romain. Le pape tient la place des augustes et des césars, le métropolitain celle des chefs des provinces, les évêques celle des comtes et des préfets, les abbés celle des tribuns militaires, les archidiacres celle des centurions, etc. Ailleurs c'est l'évêque qui est comparé à l'empereur : « Quod episcopus spiritualiter agat vicem imperatoris. Procedit pontifex cum baculo, quasi imperator cum sceptro. Ante pontificem portantur sancta, sicut ante regem imperialia. Ante archiepiscopum crux portatur, sicut ante imperatorem gestatur ; qui pallio decoratur, sicut rex corona perornatur. » (Honorius d'Autun. *Gemma animæ*, I, 73 ; *P. L.*, 172, 566).

Selon certains historiens, les évêques, pour se distinguer des fidèles et des clercs de rang inférieur, auraient inventé, aux IVe et Ve siècles, une série d'insignes et d'ornements dont le costume des hauts fonctionnaires civils de l'empire fournissait plus ou moins le modèle. En réalité l'initiative semble avoir été le fait du prince : elle vint, comme l'a bien montré tout récemment Th. Klauser (*Der Ursprung der bischöfliche Insignien u. Ehrenrechte*, Bonn, 1950) des empereurs du bas-empire.

Aussitôt après l'édit de Milan et dès le règne de Constantin, les évêques reçurent le titre et le rang d'*illustres* qui les assimilaient aux plus hauts fonctionnaires impériaux. Les sénateurs formaient la classe des *clarissimi*, ils avaient au-dessus d'eux les *spectabiles* et, plus près de l'empereur encore, les *illustres*, qui comportaient cinq catégories différentes. L'évêque de Rome est même appelé par les évêques réunis en synode à Arles en 314 *gloriosissime papa*, appellation fort étrange dans la bouche de prélats du début du IVe siècle et qui ne peut guère s'expliquer que parce que ce titre, le plus élevé des cinq catégories d'*illustres*, après celui de *nobilissimi*, réservé aux princes impériaux, venait d'être conféré par Constantin au pontife romain. Ces concessions s'expliquent fort bien par la nécessité où l'on s'était trouvé alors d'assigner un rang aux chefs des communautés religieuses récemment reconnus, qui possédaient le droit de participer aux cérémonies publiques et d'être reçus à la cour, dans un corps de fonctionnaires si minutieusement organisé et avec un protocole aussi détaillé que celui du bas-empire romain. Par une loi du 23 juin 318 les évêques avaient reçu de Constantin une autorité judiciaire et peu à peu ils

étaient devenus les égaux ou les remplaçants des juges impériaux.

Or, à chaque rang de fonctionnaires, et surtout dans les dignités les plus élevées, correspondaient des droits honorifiques et des insignes parfaitement déterminés. Sans doute sait-on peu de chose sur les insignes et les privilèges des hauts dignitaires romains aux IVe et Ve siècles ; cependant il semble hors de doute que certains fonctionnaires portaient bien ostensiblement une écharpe ou *pallium* de couleurs voyante, sur la *pænula* ou planète, qui servait à faire reconnaître leur dignité, et que les personnages les plus importants portaient des souliers spéciaux « *compagi* » ornés, l'empereur ayant lui-même des chaussures décorées de pierres précieuses et de perles. Or, non seulement le pape porte dès le Ve siècle un insigne appelé *pallium* qui ressemble étrangement au *pallium* antique, tel qu'on le voit sur les diptyques consulaires ; mais jusqu'au VIe siècle le pontife romain, avant d'accorder cet insigne aux évêques d'Occident, en demande la permission à l'empereur, et l'évêque de Ravenne, Maur, en plein VIIe siècle, le sollicite encore directement de Constantin II et le reçoit en effet de lui.

On est donc en droit de conclure que primitivement les évêques furent investis du *pallium* par l'empereur comme conséquence de la dignité qu'il leur avait accordée dans la hiérarchie des fonctionnaires. Le fait d'ailleurs qu'on en trouve l'usage en Gaule, en Espagne et en Afrique presque en même temps qu'à Rome, confirme cette conclusion. Ce ne fut que plus tard, pas avant le VIe siècle, que le *pallium* romain prit une signification symbolique propre à l'Eglise, en relation avec le manteau de saint Pierre, sur la tombe duquel on le déposait avant de l'envoyer à son destinataire, rite qui prenait la valeur d'une transmission de pouvoirs (cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e éd., p. 392) ; il devint ainsi le signe d'une juridiction supérieure, et le pape en multiplia les concessions. La première dont on garde le souvenir est celle qui fut faite en 513 par Symmaque à Césaire d'Arles. Le même pape conféra la dalmatique aux diacres de cette même ville. N'y a-t-il pas là quelque relation avec la politique ecclésiastique de Césaire, revendiquant un vicariat de Rome pour les Gaules et l'Espagne ?

D'autre part, en dehors de Rome, le pallium antique donne naissance à l'étole ou *orarium* des prêtres et des diacres, qui se portait sur la dalmatique et sur la planète. L'étole épiscopale se rencontre également dans les documents gaulois au VIe siècle et espagnols au VIIe siècle. Lorsque vers le Xe siècle l'étole fut admise à Rome, elle n'y était jamais portée en même temps que le pallium : les *Ordines Romani* du IXe siècle qui décrivent le costume du pape l'omettent toujours. Sur les monuments figurés, les deux ornements présentent une grande ressemblance, qui s'explique fort bien s'ils ont une origine commune.

Selon la « donation de Constantin », composée au VIIIe siècle, l'empereur aurait concédé aux clercs des ordres supérieurs de se chausser comme les sénateurs. En fait les *sandales* figurent sur les mosaïques de la chapelle des Saints Victor et Satyre, à Saint-Ambroise de Milan (fin du IVe début du Ve siècle), de la basilique des Saints Cosme et Damien, à Rome, œuvre de Félix II (526-530), de l'église de Saint-Vital à Ravenne (milieu du VIe siècle), de la basilique de St-Laurent-hors-lès-murs. à Rome (fin du VIe siècle), et de celle de Ste-Agnès (début du VIIe siècle) et de l'oratoire de St-Venance, au baptistère du Latran (VIIIe siècle) ; de même que sur les peintures des catacombes des SS. Marcellin et Pierre, à Rome, et sur les sarcophages chrétiens (dans les représentations du Christ et des apôtres). Or, au milieu du VIe siècle, les mosaïques du chœur de St-Vital et celles de St-Apollinaire in Classe, à Ravenne, représentent ces mêmes chaussures aux pieds de l'évêque et de ses diacres et aux pieds des dignitaires laïcs qui entourent l'empereur Justinien. Qu'il ne s'agisse pas d'une simple coïncidence, c'est ce que prouve la dégradation du pape Martin Ier par le tribunal impérial en 653 ; le préfet de la ville lui enlève d'abord le pallium et les sandales, tandis que ce sont des exécutants qui le dépouillent de ses autres vêtements. Cela s'explique fort bien si ces deux ornements sont des insignes marquant une dignité reconnue dans la hiérarchie impériale. Saint Grégoire le Grand considérera les sandales comme un privilège qu'il refusera aux diacres de Catane et que ses prédécesseurs avaient accordé à ceux de Messine (*Epist.*, VIII, 27).

Le *trône* des évêques correspond exactement à celui des hauts fonctionnaires publics, ainsi qu'en témoignent de nombreux monuments ; comme lui, il est surélevé et richement décoré. Il est d'ailleurs d'origine orientale. A Rome le siège de l'évêque est la *cathedra*, beaucoup plus simple, étroite, portant souvent un dossier concave et placée au fond de l'abside de la basilique. Elle dérive du siège du docteur ou du juge, ou même d'une chaire de caractère sacré.

Peu à peu cependant on voit apparaître à Rome le trône byzantin, comme en témoignent les mosaïques de Ste-Pudentienne, de Ste-Marie-Majeure, de la chapelle de St-Zénon, à Rome, du baptistère et de St-Apollinaire le Neuf, à Ravenne.

La *dalmatique*, qui au temps de saint Cyprien était à Carthage un vêtement non liturgique, était portée dès le IVe siècle par le pape et ses diacres entre la tunique de lin et la planète. C'était une sorte de tunique à larges manches, plus ou moins richement ornée : un vêtement précieux, un ornement. Son usage est à mettre vraisemblablement en rapport avec le costume des sénateurs, car nous savons, par une loi de 397, que leur tenue de ville comportait le *colobium*, sorte de dalmatique, sous la *pænula* ou planète.

Parallèlement à cette évolution du vêtement liturgique des évêques de Rome, le clergé gallo-romain, wisigothique et africain ne portait pas la dalmatique, sauf de rares exceptions ; par contre deux insignes apparaissent en Espagne et dans les Gaules. La *crosse* et l'*anneau* sont mentionnés dans le 4e concile de Tolède (c. 27) et dans le *De ecclesiasticis officiis* (II, 5) de saint Isidore. Ils étaient donc entrés dans l'usage, en Espagne, dès le commencement du VIIe siècle. En Gaule on les trouve établis au VIIIe siècle (cf. Duchesne, *ib.*, 404). Les premières allusions à l'anneau épiscopal se trouvent dans Optat de Milève (IVe siècle) et dans une lettre adressée en 511 par Clovis aux évêques de son royaume ; mais il ne s'agit encore que d'anneaux

sigillaires. **Les premières attestations d'anneau épiscopal proprement dit sont du VII^e siècle.**

Quant au monachisme gaulois et insulaire, l'usage de la crosse par les abbés y paraît fermement établi dès le VII^e siècle, comme en témoignent la vie de saint Colomban et le pénitentiel de saint Théodore, archevêque de Cantorbéry (*In capitulari*, 3). Rien ne prouve cependant que ces deux insignes fussent dès lors strictement liturgiques ; ils semblent plutôt liés, à voir leur évolution ultérieure, au pouvoir de juridiction et à la charge pastorale sur une Eglise déterminée.

Dans l'Eglise romaine, les abbés ne paraissent avoir eu alors aucun insigne particulier. C'est néanmoins à eux que revient de droit la présidence des offices liturgiques dans leur église, sur leur *cathedra*. Un différent intervenu entre Félix, évêque de Pesaro, et Jean, abbé d'un monastère situé dans la même ville, est significatif. Lors de la fondation de cette abbaye, Pélage II (578-590) avait ordonné à l'évêque d'en consacrer l'église, mais sans y célébrer la messe solennelle (cf. Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum*, n° 1063). Quelques années plus tard la situation s'était envenimée et l'évêque avait transporté sa *cathedra* dans l'église monastique, il était allé jusqu'à confisquer le calice de l'abbé, ce qui lui valut une semonce de saint Grégoire le Grand lui donnant ordre, en 596, d'enlever son siège, de rendre le calice et de ne plus célébrer de messe solennelle (c'est-à-dire pontificale) dans cette église monastique (cf. Jaffé, n° 1426). Cela signifie évidemment que seul l'abbé avait le droit de célébrer la messe solennelle dans son église. Dans un sens analogue le même pape invite, en 597, l'évêque de Ravenne à veiller à ce qu'aucun clerc, de quelque ordre que ce soit, ne fasse de fonction et surtout ne célèbre de messe solennelle dans les églises monastiques sans y être formellement invité (cf. Jaffé, n° 1486). Le saint pontife écrit encore à Vitalien, abbé à Bénévent, pour régler des questions concernant la célébration de la messe dans son monastère (Jaffé, n° 1926). Saint Grégoire avait donc une doctrine très nette sur l'autorité liturgique des abbés dans leur église.

Ces données positives sont évidemment peu de chose, surtout pour un espace d'environ quatre siècles et sont insuffisantes pour satisfaire notre curiosité concernant l'origine détaillée des *pontificalia* ; elles sont loin cependant d'être négligeables, car elles nous permettent de situer exactement la source essentielle des principaux de ces insignes qui prendront plus tard un tel développement. Elles mettent d'ailleurs en lumière la grande réserve qui a entouré ces marques d'honneur dans tout le haut moyen âge : réserve bien compréhensible et tout à l'honneur du clergé d'alors, qui éprouvait quelque difficulté à concilier les préceptes évangéliques d'humilité et de simplicité avec sa nouvelle situation, les privilèges et les titres et les dignités qui en découlaient. Peut-être faudrait-il parler plutôt du problème que souleva l'acceptation par les évêques des insignes et des droits honorifiques de droit public dans la liturgie ; et de fait Paul d'Antioche, bien que dans un contexte historique différent, avait été condamné et déposé par ses collègues pour avoir fait usage de ces dignités et avoir fait dresser dans son église un vrai trône, à la place de la simple *cathedra*. **Il n'est donc pas sûr que ce fut un gain absolu que d'accepter, en leur donnant une valeur religieuse et sacrée, les insignes profanes de dignité des fonctionnaires publics.** Ne peut-on pas voir comme l'indice d'une crise dans le fait que l'Eglise, après une longue période de lutte contre le monde, souffrit de faire en quelque sorte vie commune avec lui et de laisser quelque chose de son esprit pénétrer jusque dans le sanctuaire ?

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que l'on trouve au VIII^e siècle une justification de la provenance séculière et impériale de ces insignes. La « donation de Constantin », forgée probablement à Rome entre 757 et 767, fait dire, en effet, à l'empereur que l'évêque de Rome, étant le *Vicarius Petri* et le représentant du Christ sur terre, doit être élevé au même rang de puissance de dignité que l'empereur, sinon le dépasser, et que par conséquent il doit posséder tous les insignes impériaux : le diadème d'or orné de pierreries, le *lorum* ou *pallium*, la chlamyde et la dalmatique de pourpre ainsi que le sceptre. Son clergé, formant son conseil, est assimilé au sénat, et comme lui a droit aux *compagi*, sandales à courroies ; en chevauchant il usera du caparaçon blanc. En fait il ne semble pas que le pape ait jamais porté le sceptre, à moins que celui-ci ne soit à identifier avec la *ferula*, sorte de baton surmonté d'une croix. Quant au diadème, le faussaire a dû se rendre compte qu'il dépassait la mesure, car il fait dire ensuite à Constantin que le pape Silvestre, son contemporain, ne voulant à aucun prix porter la couronne, il lui donna en place le *phrygium* blanc, ou *mitre* conique.

Nous touchons ici les origines d'un nouvel insigne. Dès le début du VIII^e siècle on trouve, en effet, à Rome, une coiffure épiscopale en forme de bonnet, que les documents appellent *camelaucum* (cf. par exemple la notice du *Liber Pontificalis* sur le pape Constantin († 715), éd. Duchesne, I, 390). Mais ce n'est que dans la deuxième moitié du VIII^e siècle, précisément après la parution de la *pseudo-donatio Constantini*, qu'apparaît le *phrygium*. C'est un couvre-chef qui ne se porte qu'en dehors des offices et peut-être même de l'église, par exemple dans les processions. La mitre n'est donc pas à l'origine un insigne pontifical proprement dit.

Par ailleurs il faut bien se rendre compte que la fausse donation de Constantin décrit un costume purement *a priori* et d'accord avec le dessein politique qu'elle vise à faire valoir. Ce costume n'est pas conforme à celui que donne l'*Ordo Romanus I* et qui est liturgique ; celui-ci comporte la *linea*, le *cingulum*, l'*anagolaium*, la *linea dalmatica*, la *maior dalmatica*, la *planeta*, le *pallium*, la *mappula*. Je reviendrai sur ce costume.

Au moment où le faussaire romain ou franc s'ingéniait à composer sa *donatio*, contre les prétentions de Byzance et pour affermir la position de fait de l'évêque de Rome, il n'était besoin de rien de tel pour l'Occident. Un peu partout, et surtout en Gaule, on constate, en effet, au moins pour la liturgie, un mouvement de diffusion des institutions et des usages romains. Cette diffusion n'est encore le fait d'aucun décret, d'aucune charte pontificale : on veut seulement imiter ce qui se fait à Rome, parce que la splendeur du culte qui s'y célèbre dépasse ce qui se fait au-delà des monts, en cette période de lente réorganisation qui suit

les invasions arabes et sarrazines. On sait le rôle que jouèrent alors Pépin et surtout saint Boniface, principalement pour la réforme liturgique. Par ailleurs l'évêque de Rome commence à inviter ses collègues d'Occident à suivre les rites de la Ville Eternelle. Jean VII (705-707) exhorte l'archevêque de Vienne, Edalde, à célébrer les « *officia missarum more romano* » (Jaffé, n° 2146). C'est précisément du milieu du VIII^e^ siècle que datent les *Ordines* qui adaptent le rite de la messe papale aux autres églises, pour l'usage des évêques et des simples prêtres : nous avons dans le texte du *Capitulare ecclesiastici ordinis* (cf. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, III, 95. Ordo XV) le rituel de la messe pontificale d'un évêque hors de Rome et dans le *Breviarium ecclesiastici ordinis* (cf. Andrieu, *ib.*, III, 175 ; Ordo XVII) celui de la messe solennelle dans un monastère franc à la même époque.

L'Ordo II prévoyait déjà que les évêques qui célébraient dans leur église accomplissaient tous les rites comme le pape, c'est-à-dire conformément à l'Ordo I, duquel il est contemporain (cf. Andrieu, *ib.*, II, 116) ; par contre lorsqu'un évêque célébrait à Rome, en place du pape, il ne s'asseyait pas dans la cathedra au fond de l'abside, mais à droite de l'autel. C'est ce qui devient la norme pour l'Ordo IV, lorsque en Gaule on ne dit plus la messe face au peuple mais orienté comme lui. Dans le même Ordo il est spécifié qu'un prêtre peut officier au lieu de l'évêque, sans grande différence de cérémonies, semble-t-il. Cependant dès cette époque (milieu du VIII^e^ siècle) on trouve dans l'Ordo XV deux types de messe : l'une pour les évêques, à l'instar de celle du pape à Rome, l'autre pour les simples prêtres célébrant dans une église ordinaire ou dans un monastère, encore que l'on ne voie pas très bien en quoi celle-ci consistait et ce qui la différenciait de l'autre.

La description contenue dans l'Ordo XVII est beaucoup plus précieuse, en ceci qu'elle est plus détaillée et qu'elle a été faite pour l'usage d'un monastère franc, probablement de l'est, dans la sphère d'influence de Luxeuil. Le célébrant est entouré de prêtres, de diacres, de sous-diacres, chacun en habits de son ordre, sans parler des clercs inférieurs ; il est précédé de sept chandeliers, ou au moins de deux, et d'encensoirs. Face au peuple il entonne le *Gloria in excelsis Deo* et salue le peuple avec le *Pax vobis*. Il s'asseoit sur une cathedra, derrière l'autel, les diacres restent debout près de lui, les prêtres s'assoient près de l'autel. Le rite de l'offrande est décrit de façon très détaillée, tant pour les oblations des fidèles que pour celles du célébrant. La fraction est accomplie à l'autel (non à la cathedra, comme le pape à Rome), mais par tous les prêtres entourant le célébrant, et même si cela est nécessaire par les diacres, sur une patène tenue par un sous-diacre. Pendant ce temps on chante l'*Agnus Dei ;* puis tout le monde communie, prêtres assistants, diacres, sous-diacres et clercs ; les fidèles viennent ensuite. Rituel abrégé, il est vrai, par rapport à celui de la messe du pape à Rome, tel que le décrit l'Ordo I, mais cérémonie d'une grande splendeur que celle de cette messe solennelle, « *in agendis missarum solemniis* », célébrée dans un monastère au VIII^e^ siècle. Ce n'est plus la messe papale, ce n'est pas non plus une messe épiscopale ou pontificale au sens strict du mot. Quelle messe est-ce donc ? A n'en pas douter nous avons là le rituel de la messe solennelle de l'abbé dans son monastère. Vers la fin de l'Ordo, en effet, lorsqu'on décrit le rite de la nuit pascale, à l'aurore, après le chant de la troisième litanie, on lit cette rubrique : « procedant de sacrario, sicut ante fecerunt, cum ceris accensis vel turibulis. Expleta autem litania, incipit abbas aut presbiter qui missas celebrantur : *Gloria in excelsis Deo...* ». Il est donc certain que lorsqu'il est parlé dans le reste de l'ordo du *sacerdos* célébrant, il faut donner à ce mot le même sens qu'ici : *abbas aut presbiter*. Le *sacerdos* monastique par excellence, célébrant entouré de tout son clergé, c'est-à-dire de ceux de ses moines qui sont dans les ordres, est l'abbé. S'il n'a encore aucun insigne pontifical (en dehors de la crosse), il exerce dans son église, au milieu des siens, un ministère analogue à celui de l'évêque.

Il faut donc se rendre compte que la messe ne se distinguait pas comme aujourd'hui en fonction de la personne de celui qui la célèbre : messe papale celle qui est célébrée par le pape, messe pontificale celle de l'évêque. L'offrande du St-Sacrifice avait alors un caractère plus objectif et plus réel : il y avait des messes solennelles les jours de fête ou de station, à Rome, et elles étaient présidées normalement par le pape entouré de son clergé, mais ce rite était accompli de la même façon, sauf quelques détails, lorsqu'il était présidé par un évêque. De même la messe romaine solennelle adaptée à l'usage des Eglises des Gaules, par la suppression de certaines particularités et la simplification des cérémonies est en principe un rite célébré par l'évêque ; mais lorsqu'il en est empêché il se fait remplacer par un simple prêtre, qui accomplit à peu près les mêmes fonctions. Ainsi, lorsque cette messe solennelle fut adaptée à l'usage des églises monastiques, elle devint le propre de l'abbé, *sacerdos* de son église monastique. Nous avons donc là le fondement et comme le prototype de ce qui sera plus tard la « messe pontificale » des abbés.

Dom P. SALMON
Abbé de St-Jérôme *in Urbe*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

A. MICHEL. — Enfants morts sans baptême. — In-12 de X-120 p., 400 f. — Paris, Téqui, 1954.

La question abordée dans ce livre est d'actualité. Sous la poussée d'une sentimentalité bien humaine, un mouvement d'opinion s'est développé parmi les catholiques. Confondant sans discernement des vues théologiques aussi difficiles à bien saisir que délicates à bien coordonner, réduisant d'autre part la liberté d'action de Dieu à la mesure des jugements humains si indigents et si étroits, certains n'ont pas voulu admettre que les petits enfants non baptisés soient pour une faute originelle qui n'est pas la leur et pour une omission dans laquelle ils n'ont aucune responsabilité, privés pour toujours du bonheur céleste et de la vision béatifique. Il s'est même rencontré quelques théologiens,

de valeur bien diverse, qui, exhumant des opinions que l'Eglise n'a jamais entérinées et y ajoutant des modifications et des arguments nouveaux, ont voulu ouvrir une brèche dans la doctrine communément reçue, enseignée et mise en pratique depuis le début de l'Eglise. C'est à clarifier ces notions, à reproduire et à critiquer ces argumentations, à peser la valeur et la portée exacte des documents du magistère et des exposés théologiques qui les éclairent, que M. Michel s'est appliqué : il a réussi à « traiter d'une façon complète, plus exhaustive qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, la question du sort ds enfants morts sans baptême », déclare Mgr Gaudel dans une élogieuse lettre-préface.

La position de M. Michel se délimite ainsi : Il s'agit des familles qui ont eu la possibilité de connaître la foi chrétienne, donc auxquelles est parvenue la prédication de l'Evangile, et qui sont tenues de se conformer à la loi portée par Jésus : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (Mc., XVI, 16). Pour les enfants de telles familles, la *voie normale du salut* est uniquement le baptême ; ce qui « ne préjuge pas des exceptions miséricordieuses que Dieu... peut réaliser en marge des institutions positives du christianisme » ; car Dieu n'a pas lié d'une façon exclusive sa miséricorde et sa grâce aux sacrements. Mais « ces moyens exceptionnels, s'ils existent, sont le secret de Dieu, et les... raisonnements théologiques ne nous permettent pas de les ériger en système » et d'affirmer que tous les enfants morts sans baptême, ou certaines catégories d'entre eux sont assurés d'obtenir la vision béatifique du ciel.

Une première partie, spéculative, expose *la doctrine reçue dans l'Eglise*, résout l'objection principale tirée de la volonté salvifique universelle de Dieu, et rappelle la doctrine complémentaire sur l'existence et la nature des Limbes. En passant, sont écartées les difficultés soulevées à propos de « la plus grande gloire de Dieu » qui serait mieux assurée par l'admission au ciel de la foule innombrable des enfants morts sans baptême, et celle qui résulte de I Cor., VII, 14, où les enfants des prmiers chrétiens sont dits « saints ». De l'enseignement de l'Ecriture et du magistère, on doit tirer cette conclusion catégorique (formulée et soulignée par l'auteur, p. 17) : « Il est normalement impossible, d'après l'enseignement de l'Eglise catholique, aux enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison, d'aller au ciel et d'y jouir de la vision béatifique. »

La deuxième partie, historique, documentaire et critique, fait « *un relevé des thèses en marge de la doctrine reçue* », particulièrement par des auteurs modernes : Cajétan et ceux qui l'ont suivi, Klee, Vosen, Schell, Minges. Leurs raisons sont discutées et appréciées en se référant à saint Thomas, mal interprété par des auteurs tout récents, y compris surtout deux d'entre eux dont les écrits ont été publiés en 1949 et 1952.

Un *appendice* analyse l'étude critique que le R. P. Van Roo, S. J. publiait en 1954 sur l'ensemble de ces questions. Enfin une *conclusion* rappelle, avec M. Bride et Mgr Journet, qu'aux parents désolés « il n'est pas défendu de parler de la toute-puissance divine dont nous ignorons les ressources infinies de bonté et de miséricorde », et qu'on peut même « souhaiter qu'il y ait bientôt dans les rituels catholiques, des prières pour accompagner au cimetière, sans doute sans la solennité réclamée par la dignité baptismale, les petits enfants morts sans baptême » (Mgr Journet).

La table des matières, trop brève, ne permet pas de deviner la grande richesse doctrinale et historique du volume. Il faut regretter aussi que cet ouvrage, qui remplirait aisément les pages d'un important in-8, ait été réduit, moyennant l'emploi fréquent de très petits caractères, au format et à l'épaisseur exigés pour faire partie d'une collection aux dimensions fixées d'avance.

CATHOLICISME, hier, aujourd'hui, demain. — Fasc. XIV : « Ere-Evangile », 324 col. — Paris, Letouzey, 1954.

Sous l'active direction de M. l'abbé Jacquemet, *Catholicisme* poursuit sa parution, en fascicules plus importants, offrant toujours aux travailleurs et au public des indications substantielles sur tous les sujets qui peuvent intéresser un catholique et un prêtre. L'équipe des rédacteurs groupe depuis le début des compétences universellement reconnues ; elle s'accroît sans cesse en s'agrégeant de plus jeunes recrues : c'est un bon présage pour l'avenir.

Signalons quelques articles parmi les plus importants et les plus actuels : *Esclavage ; Ermites ; Esdras ; Espagne chrétienne ; Espérance ; Esprit et Esprit-Saint ; Esthétique ; Etat* avec ses diverses acceptions du mot ; *Etats Pontificaux* et leur histoire, singulièrement clarifiée par les cartes qui l'accompagnent ; *Etienne :* les saints, les bienheureux, les papes, les autres personnages ; *Eugène* et *Eusèbe*, traités de la même manière ; *Eucharistie ; Euthanasie ; Evangéliaires, Evangélistes, Evangélisation,* et deux colonnes qui, en terminant ce fascicule, sont le début de l'étude sur les Evangiles.

Le fasc. XV vient de paraître ; nous le signalerons prochainement.

G. BARDY, A.-M. HENRY et collaborateurs. — Prêtres d'hier et d'aujourd'hui. — In-8 carré de 264 p., 750 f. — Paris, Ed. du Cerf. 1954.

« Nous sommes abreuvés de théories ou de spiritualités du sacerdoce » (p. 13). Aussi, plutôt que de faire une étude théorique de plus, en vue de déterminer la « véritable mission » du prêtre, le R. P. Henry, directeur de *La Vie Spirituelle*, a interrogé l'histoire. Il rédigea un questionnaire détaillé sur le recrutement des prêtres dans le passé, leur formation, leurs conditions de vie et leur ministère. Puis il soumit ce questionnaire à cinq spécialistes de l'histoire religieuse : M. le chanoine Bardy pour les cinq premiers siècles ; M. René Laprat pour les 6-9e siècles ; M. J.-F. Lemarignier pour les 9-12e s. ; M. Gabriel Le Bras pour la fin du Moyen Age ; le R. P. Vicaire pour les 15-20e s. Leurs cinq monographies sont reproduites dans cet ouvrage. Le P. Henry en fait ensuite la synthèse et en dégage la conclusion suivante : le prêtre a pour fonction essentielle de sanctifier les âmes et de les conduire à Dieu par le ministère sacramentel. Il ne peut obtenir ce résultat que s'il adapte son apostolat aux conditions du moment. Au Moyen Age, la paroisse se justifiait par la stabilité locale des fidèles, en grande majorité des cultivateurs et des artisans. Aujourd'hui, elle doit autant que possible céder la place à l'apostolat spécialisé des divers milieux sociaux, qui constituent autant de mondes séparés, même quand ils vivent côte à côte.

Ce volume, qui paraît dans la collection *Unam Sanctam*, plaira à tous les prêtres. Ils y verront l'histoire du sacerdoce à tous ses degrés : du diaconat au Souverain Pontificat. La longue énumération des misères matérielles et morales du clergé leur fera mieux saisir l'importance des facteurs qui ont contribué à y remédier, et surtout la dernière réforme, celle du Concile de Trente, d'où est sortie l'institution des Séminaires tels que nous les connaissons aujourd'hui.

A. S. PERRET, O. P. — Jésus-Christ, Maître et Modèle. — In-8 de 176 p., 300 f. — Paris, Apostolat de la Presse, 1954.

Ces 13 chapitres synthétisent les principaux enseignements que nous offre la vie de Jésus. Ils nous rappellent son Incarnation, sa pauvreté, son dévouement,

son travail manuel, sa prière, son zèle, sa miséricorde, ses principaux miracles, sa sainteté, ses souffrances, sa résurrection, ses apparitions, son ascension. Ce n'est pas une œuvre apologétique. C'est un exposé à la fois évangélique et doctrinal, dsetiné à fortifier la foi des chrétiens, leur amour pour le Christ et l'imitation de ses vertus. Le fond est accessible à tous les fidèles. La forme, sans avoir la variété qui en ferait une œuvre proprement « populaire », est simple et claire. On recommandera ce livre aux personnes « qui n'ont plus le temps de lire de gros et savants ouvrages et qui désirent croître dans la connaissance et l'amour de Notre-Seigneur » (p. 6).

R. P. LORIGIOLA, S. J. — **L'homme selon le Christ.** — In-8 de 306 p. — Paris, de Gigord, 1954.

Avec ce volume, destiné aux élèves de Première, se termine la collection « Fils de Lumière » (cf. *Ami*, 1953, p. 351 de la Doctrine et p. 190 de la couv.). L'auteur montre d'abord la grandeur et la misère de l'homme dans son corps, son intelligence, son travail, son cœur, sa souffrance. Puis il expose la personnalité du Christ et son action dans les fidèles : non seulement il se les unit par les sacrements, mais il agit sur leur corps, leur intelligence, leur travail, leur cœur, leur souffrance. C'est le Christ qui sauve pour l'éternité et donne ici-bas leur prix à toutes les valeurs humaines.

Ce manuel se caractérise par son unité, ainsi que le prouve le résumé que nous venons d'esquisser. Et aussi par son souci d'adaptation aux élèves. La doctrine est rattachée aux réalités humaines et aux études littéraires classiques. Les chapitres sont courts, aérés, et tous suivis d'excellents sujets de travaux pratiques. Les illustrations sont choisies avec goût.

Alfred LEROY. — **Histoire de la peinture religieuse des origines à nos jours.** — In-8 carré de 234 p. — Paris, Amiot-Dumont, 1954.

A. Leroy est l'auteur d'une quinzaine d'ouvrages d'histoire de l'art. Il était donc à même de composer avec maîtrise une synthèse historique de la peinture religieuse. Le Moyen Age, la Renaissance, le classicisme du XVII^e siècle, et le XIX^e siècle constituent les grandes divisions du volume. Chaque école et chaque contrée sont replacées dans l'ensemble de l'histoire générale ; la vie des grands artistes est clairement résumée, leur œuvre brièvement rappelée et appréciée. Une masse de matériaux est ainsi accumulée et mise en valeur dans un style clair et, surtout au sujet du Moyen Age, d'une ferveur communicative. Plus qu'un exposé critique, nous avons ici une œuvre apologétique qui mérite d'être conseillée à tous ceux, croyants et incroyants, qui désirent s'initier à l'art religieux. Seize photos hors-texte illustrent l'ensemble. Un index alphabétique des 500 peintres cités complète la table des matières.

Louis-Etienne GHESQUIERES. — **La corporation paroissiale aux Etats-Unis.** — In-8 de 128 p. — Rome, Officium Libri Catholici, 5, Via del Vaccaro, 1953. — En France, chez l'auteur, 77, rue Nationale, Tourcoing (C. c. p. Lille 446.87).

Depuis leur origine, les Etats-Unis ont adopté, en matière religieuse, le régime de la séparation des Eglises et de l'Etat. Mais chez eux, cette situation n'a jamais revêtu le caractère âprement combatif que nous avons connu en France. La difficulté fut plutôt, pour les catholiques, de faire accepter, à des autorités imbues de mentalité protestante, les points de vue que le droit canonique a codifiés et que l'Eglise romaine regarde comme intimement liés à sa constitution divine hiérarchique.

La situation juridique des diocèses et des paroisses a varié avec le temps, les différentes législations des Etats confédérés, la jurisprudence adoptée par leurs tribunaux, l'importance croissante du nombre des catholiques aux Etats-Unis et les modifications que ce fait a imposées à l'état d'esprit protestant qui est devenu de plus en plus tolérant.

Actuellement, malgré quelques variantes qui se rencontrent si l'on passe d'un Etat à un autre, les modes de possession des biens nécessaires au culte catholique ee réduisent à quatre types. Une lettre de la Congrégation du St-Office (29 juillet 1911) a réprouvé l'un d'eux, toléré provisoirement un autre, recommandé comme bien préférable un troisième : la corporation paroissiale.

C'est de celle-ci seule que traite le présent ouvrage. Il en rappelle le principe juridique, en retrace l'histoire, en analyse la structure, les pouvoirs, le fonctionnement, montre comment s'y concilient les droits des Etats et le droit de l'Eglise, comment en particulier sont sauvegardées les prescriptions canoniques relatives à l'administration temporelle des diocèses et des paroisses.

Il semble à l'auteur, et avec raison, que la France aurait grand intérêt, autant pour l'Etat que pour l'Eglise, à s'inspirer de la pratique américaine pour achever la pacification religieuse de notre pays. C'est en cela que cet ouvrage mérite de retenir l'attention de nos facultés de droit canonique et des curies épiscopales françaises.

Guide de l'Enseignement privé. Répertoire des Ecoles secondaires, techniques, supérieures (Région parisienne). — In-8 (16 × 24), 208 p., 250 fr. (frco, 320 fr.). — Editions Bereny, 3, rue Gerbillon, Paris-6^e (C. c. p. 11.498.28), 1954.

Ce *Guide de l'Enseignement privé* pour la région parisienne contient les adresses des meilleurs *Etablissements Secondaires* (Enseignement catholique du diocèse de Paris, et membres de la Société des Chefs d'Institution), — des Etablissements spécialisés, *Ecoles Techniques classées par professions* (Bâtiment, Chimie, Coupe, Couture, Dessin, Electricité, Enseignement commercial, Enseignement ménager, Formation sanitaire et sociale, Soins Esthétiques, etc...), — des *Cours par correspondance,* — enfin des Etablissements d'*Enseignement Supérieur* préparant au diplôme d'Ingénieur.

Il contient également un *classement par arrondissements* de toutes les Ecoles qui figurent dans les différentes rubriques ; il permet, en outre, de connaître en particulier le jour et l'heure de réception de MM. les Directeurs et Directrices, les conditions d'admission, la durée des études, etc., et *comment sont placés les élèves à la sortie des Ecoles.*

Par *Enseignement privé,* il faut entendre non seulement les établissements catholiques, mais d'autres institutions non officielles et sans référence religieuse.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 octobris 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)